حياة قطاط

العرب
في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأوثان
ونأكل الميتة ونسيء الجوار ونستحل
المحارم بعضنا من بعض في سفك الدماء
وغيرها لا نحل شيئا ولا نحرمه فبعث الله
إلينا نبيا من أنفسنا نعرف وفاءه وصدقه
وأمانته فدعانا إلى أن نعبد الله وحده
لا شريك له ونصل الرحم ونحسن الجوار
ونصلي ونصوم ولا نعبد غيره

تقديم
هشام جعيط

دار أمل للنشر والتوزيع

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

الكتاب

العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

*

المؤلفة

حياة قطاط

*

الناشر

دار أمل للنشر والتوزيع

ص. ب. 213 – 3000 صفاقس، الجمهورية التونسية

البريد الإلكتروني

amal.edition@voila.fr

*

الإيداع القانوني

الثلاثية الرابعة 2006

*

لوحة الغلاف

من خطبة جعفر بن أبي طالب أمام ملك الحبشة

بخط الشيخ عبد السلام كمون

*

الطبعة

الأولى 2006

حياة قطاط

العرب
في الجاهلية الأخيرة والإسلام المبكر

تقديم
هشام جعيط

دار أمل للنّشر والتّوزيع

تقديم

لقد عرفت الدكتورة حياة قطاط منذ أكثر من عشر سنين، عندما كانت تلميذتي في المرحلة الثالثة بجامعة تونس وقد نصحتها بأن تهتمّ خاصّة بالأنتروبولوجيا التاريخية للعرب القدامى في الجاهلية والإسلام المبكر، فقامت ببحث طريف ودقيق غدا هو النواة الأولى لهذا الكتاب : " العرب في الجاهلية والإسلام المبكر، دراسة أنتروبولوجية" وكان الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه اشتغلت عليها المؤلفة مدة تزيد على الخمس سنوات، فأتت لنا بدراسة مكثفة للأنتروبولوجيا الثقافية لتاريخ العرب.

كل بحث أنتروبولوجي في الحقيقة بحث لتراكيب ثقافة ما وقد برع في هذا الميدان العلماء الأمريكان من أواخر القرن التاسع عشر، من أمثال بواس وكرابار وملينوفسكي وغيرهم ممن انكبّوا على ما يسمّى قديما بالمجتمعات البدائيّة في جزر المحيط الهادي والقارّة الأمريكية بالخصوص، والأنتروبولوجي رجل أو امرأة يعيش مع هذه الشعوب والقبائل فترة زمنية ويتعمق ميدانيا في دراسة أخلاقها وقيمها وعاداتها وديانتها، ممّا يسمّى بثقافتها مناقضة لمفهوم الطبيعة. ولماذا هذا المجهود؟ لأنّ الثقافات الأوّلية هذه من شأنها أن تعيننا على فهم تركيب الذهن البشري وتصوراته الأصلية للعلاقة الإنسانية.

أمّا كتاب الدكتورة حياة فيدخل في اختصاص الأنتروبولوجيا التاريخية بصفتها تشتغل على إنسانية قديمة زالت، وسُجّلت حياتها في كتب التاريخ والأدب والأشعار وغير ذلك : أعني هنا حضارة عرب الجاهلية.

لقد كتب الكثير قديما وحديثا عن الجاهلية، فكان نحويّو ولغويّو البصرة والكوفة في القرنين الثاني والثالث يرحلون إلى البادية للاتصال بالقبائل حيث مازالت اللّغة العتيقة حيّة في نضارتها ومازال نمط العيش يشبه كثيرا ما وصفه شعراء الجاهلية . وهكذا فعلماء المصرين كانوا يقومون إلى حدّ كبير بعمل أنتروبولوجي تحت غطاء اللّغة والشّعر، فهم من أبناء المدن المتطوّرة، بينما بقي البدو على نمط حياتهم القديم.

أمّا حديثا فقد رحل علماء الإيتنولوجيا الأوروبيّون إلى الجزيرة العربية وما حولها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعاشوا بين القبائل والعشائر وكتبوا كتبا معروفة منهم " دوتي" و" نيبور" و" بورتون" ، ذلك أنّ عرب تلك الفترة وتلك الرقعة رجعوا إلى البداوة وإلى التراكيب الأساسيّة، بل إنّ ثقافة الجاهليّة كانت أكثر تفننا وهيكلة.

واعتبر الأوروبيّون أنّ هذه القبائل تشبه الشعوب البدائيّة إلى حدّ ما. والجاهليّة القديمة لم تكن بروما ولا ببيزنطة ولا بفارس، وتاريخها غير معروف والكتابة فيها قليلة فيما أنّ مؤسّساتها الثقافية معقدة وثريّة، وقد احتفظت الذاكرة الإسلاميّة بالكثير منها. هذه الثقافة تستحقّ إذن أن تطبّق عليها أنتروبولوجيا ما، وبما أنّها لا تُشاهد واندثرت، تكون تاريخيّة تُشتقّ من المصادر، ولكن حسب قواعد ونواميس هذا العلم. وهذه المصادر من جهة زاخرة بالمعلومات، ومن جهة أخرى غير ثابتة أحيانا منقوصة.

لقد تخيّرت الدكتورة حياة الأغراض الأساسيّة لعلم الأنتروبولوجيا: الزواج، العلاقة الجنسيّة، المحارم، القرابة بصفة أعمّ، الدّين، التراكيب الاجتماعية الأساسيّة ... واستقت معلوماتها من مصادر تاريخيّة جمّة، فأنجزت بالفعل أنتروبولوجيا تاريخيّة للعرب الأوائل عرب الجاهليّة والإسلام الأوّلي.

لقد اعتمدت المؤلفة جلّ المصادر التي تتحدّث عن الفترة وهي لا تحصى، واعتمدت أيضا دراسات حديثة قامت بها المدرسة الفرنسيّة فأخرجت لنا مشهدا مهيكلا عن ثقافة العرب في الجاهليّة، متجاوزة عديد ما قيل من أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهليّة. كلنا في الواقع هنا مليؤون بالأفكار المسبّقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، وقد قامت المؤلفة بوضع جداول بيانيّة واضحة وهو بالأخصّ أوّل كتاب وضع في هذا المجال بالعربية فأثرى مكتبتها ويثري فكر القارئ بقراءته واكتشافه.

هشام جعيّط

المقدمـــة

يظلّ إشكال التفرقة بين السامية والعروبة إشكالا مطروحا لا يخص الشرق القديم فحسب، بل يتعداه،لأهمية الدّور الحضاري الذي لعبته المنطقة في التاريخ الإنساني العام وهو ما من شأنه أن يضيفها أهمية على تلك التي تحتلها اليوم في خضم ما نعيشه من أحداث معاصرة، هذا إلى جانب إشكالية التسمية فما الذي يعنى بعرب أو عروبة؟ فهل المقصود لغة محدّدة لها قواعدها أم نظام ثقافي معيّن منبثق عن نمط عيش له خصوصياته؟ خاصّة وأنّ الكلمة لم ترد على هذا الشكل في القرآن الكريم بل جاءت في شكل أعراب كنقيض للحضّر والأقرب أنّ الإسلام هو الذي أعطى الكلمة، لكن تهيّأت قبل ذلك الأوضاع وحصل نوع من النضج الثقافي سنحاول الكشف عن البعض من جوانبه في إطار هذا الكتاب الذي يتجاوز نطاقه مجرّد المعاينة الدقيقة لفترة تحوّل حساسة وهامّة في التاريخ العربي والإسلامي، نحو التعمق في معرفة ماهية العروبة كثقافة وهوية العرب في التاريخ بمقارنتهم بالشعوب المجاورة التي كانت حاضرة على السّاحة التاريخية في نفس الفترة تقريبا، أو تلك التي سبقتهم ومحاولة ربطهم بجذورهم القديمة، لمعرفة العديد من خصوصياتهم الثقافية في الفترة التي ظهر فيها الإسلام بالقسم الغربي من وسط شبه الجزيرة العربية، إضافة إلى تقييم تطوّرات هذا الجنس عبر التاريخ وتميزه عن بقيّة الشعوب السّامية.

ويعتبر موضوع الكتاب هامًا لتعلقه بحضارة يغلب عليها طابع البداوة، تميزت بتراكيب اجتماعية قبلية وعشائرية بسيطة، ووثنية تحاذيها مؤسسات شبه دينية ثرية بالمؤثرات الثقافية المختلفة وهي حضارة يمكن إخضاعها لدراسة أنثروبولوجية من شأنها أن تفسّر العديد من جوانب الأرضية الثقافية التي احتضنت بروز الإسلام، ممّا يساعد على فهم العديد من التشريعات القرآنية، خاصّة وأنّ تأويل القرآن لم يكن عقلانيا في مجمله وغالبا ما كان تفسير آية بآية أخرى أو بحديث نبويّ.

وتندرج الدراسة من هذه الناحية في إطار تطوير مجال البحث التاريخي باعتماد طريقة التقصّي الأنثروبولوجي القائمة على الدّراسات الميدانية لإستنطاق المصادر عوض الأشخاص.

وانطلقت الأنثروبولوجيا التاريخيّة في البداية وعلى غرار غيرها من بعض العلوم الأخرى مثل علم الآثار وعلم الإجتماع...، كعلم مساعد للتاريخ، لتتحوّل أخيرا إلى مبحث علمي قائم الذات، يدرّس في الجامعات الأوروبية والأمريكية وهو يخضع في

نتائجه، كسائر العلوم الإنسانية، للنّسبية وتستدعي قراءتها التسلح بالحذر الشّديد لما يكتنف المصادر - بمختلف أنواعها - من نقائص تعود إلى طبيعتها المتأخرة والذّاتية. وهي طريقة جديدة وطريفة لإستقصاء الحقائق التاريخية ولبنة في إثراء هذا الشّكل من المناهج العلمية.

ويظلّ القرآن الكريم أقدم المصادر التي يمكن اعتمادها في هذا الكتاب وأهمّها لغزارة وتنوع المادّة التاريخيّة التي يتضمّنها وهو أقدم وثيقة لا بخصوص الفترة الإسلامية فحسب، بل يشمل كلّ المعتقدات والممارسات الدّينية القديمة التي سبقته والتي قاومها الإسلام وطورّها وأعطاها مفهوما جديدا، حيث نجد عروضا قصصيّة لعهود سابقة وسحيقة في القدم، تبدأ مع نبأ آدم ثمّ ابراهيم ثم موسى ثم ثمود... إلى نزول الوحي على الرّسول. وهو يشكل بذلك حافظة تاريخية هامّة جاءت بلسان عربيّ "وإنّه لتنزيل ربّ العالمين. نزل به الرّوح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربيّ مبين".[1] ويبدو النّص القرآني وكأنّه إرث واحد لكلّ العناصر السّامية القديمة التي استوطنت المنطقة الشرقية في فترة سحيقة، أطلق عليها القرآن اسم الجاهلية الأولى والتي جاء ذكرها على لسان المشركين على شكل "أساطير الأوّلين"... وكأنّ العلاقة بالأوّلين ظلت موجودة في الفترة الجاهلية الأخيرة التي سبقت الإسلام، وهي علاقة حفظتها الذاكرة وأدرجتها في المخيال الجماعي.

وعلى عكس الجاهلية الأولى البعيدة من النّاحية الزمنية على تاريخ ظهور الإسلام والتي نعرف عنها بعض الأشياء بفضل ما تمّ اكتشافه خلال القرن الماضي في راس شمرة من نقائش متأخّرة نسبيّا، يعود تاريخ بعضها إلى الألفية الثانية قبل الميلاد، فإنّ ما نعرفه عن الجاهلية الأخيرة نستقيه أساسا من النصّ القرآني وبعض المصادر الأخرى الأدبيّة وغيرها ونخصّ منها بالذكر الشّعر الجاهلي بصفته ديوان العرب، ورغم كلّ الشّكوك التي تحوم حول صحته فإنه يظلّ خير معبر عن الهوية العربية بكلّ أبعادها وفي أجلى مظاهرها وأعمق معانيها وهو أقرب إلى الإنسان العربي لكونه يعكس جميع حالاته الوجدانية ويكشف عن مشاعره: حزنه وسروره وفخره، ويعرب عن حيرته وتستّى لنا من خلاله معرفة أذواق العصر وربطها بالماضي، باعتباره مرآة عاكسة للحياة اليومية في الجاهلية الأخيرة وصدر الإسلام، لكن يظلّ التعامل مع الشعر وغيره من المصادر الأخرى المتعلقة بالفترة المدروسة واستنطاقها عملا صعبا يستوجب كلّ الحذر، لأن تدوينها كان متأخرا -في العهد العباسي الأول- وهي تتسم بذلك بالذاتية والتحيّز والنّقصان:

---

[1] سورة الشعراء، الآيات 192و193و194و195.

- ذاتية وتحيز يعكسان انقسام الأمّة العربية زمن التدوين إلى نحل وملل ورغبة كلّ فرقة في تدعيم آرائها وأفكارها السياسية بالإستناد إلى تدوين ذاتي وموجه للتراث العربي الشفوي الموروث السّابق للإسلام، توظّفه خدمة لمآربها ولكي تتموقع على السّاحة السياسة والإجتماعية. ويزداد الأمر تعقيدا كلما ابتعد المدوّن عن الحدث ممّا يستدعي قراءات متقاطعة عديدة ومتنوعة تقصيا للحقائق.

- نقصان لأن الرّواة اقتصروا على أخبار قريش، باعتبارها القبيلة التي ظهر فيها الإسلام والتي ظلّت حاكمة إلى نهاية الفترة العباسيّة، كما اقتصر اهتمام الرّواة على الخاصّة من أولئك الذين لعبوا دورا في تاريخ الدّولة الإسلامية الناشئة، على حساب العامّة.

هذا إضافة إلى الجانب الأحادي للمعلومات التي كانت ذكورية أساسا، هي معلومات ركزت على الأحداث التاريخية الكبرى وأهملت التراكيب الصّغرى التي من شأنها أن تكشف على الذهبيات والبنى الثقافية- وهو ما يهدف إليه هذا الكتاب- باعتبارها تشكل أساس التاريخ بمعناه الواسع والشامل، لعلاقتها المتينة والحميمة بالأفراد الذين يصنعونه ويؤثرون في مجراه العام.

زيادة على إرادة طمس جانب هامّ من التاريخ العربي المتعلق بالفترة السّابقة للإسلام، لصلتها المتينة بالوثنية وهي في الحقيقة فترة هامّة شكلت القاعدة والرّكيزة الرّئيسية التي تأسس عليها الإسلام، ممّا يستدعي محاولة إجلاء الغموض الذي يشوبها في إطار التعاون والتنسيق بين جميع العلوم التي اهتمت بدراسة الإنسان وتطوراته عبر التاريخ، إيمانا راسخا بأحادية الجانب الغريزي فيه وثباته رغم اختلاف الثقافات وأهمية المؤثرات الخارجية في بناء الشخصيات البشرية عبر التاريخ.

يسلط هذا الكتاب الأضواء على ثقافة عربية في فترة إنتقالية هامّة ودقيقة، ذلك أنّها كانت قبل الإسلام حضارة شفوية بالأساس، تستند إلى الكلمة والسّلطة الأدبية في إطار تنظيم قبليّ وعشائري، فلم تكن مرفدة بأيّ نوع من أنواع السلطة القهرية المعروفة في حضارات الكتابة والدّولة، لكنّها كانت حضارة منظّمة ومهيكلة على طريقتها الخاصّة بها وبمحيطها الذي انبثقت منه.

فكيف تمّ تطويع المجتمع العربي الجاهلي إلى حضارة القرآن والدّستور والدّولة؟

وهل كان مهيّأ لذلك وناضجا بما فيه الكفاية لتقبل مبدأ الدّولة والأقليّة الحاكمة؟

ماهي العوامل التي ساعدت عرب شبه الجزيرة العربية على الإلتفاف حول القرآن كـ"مكسب" ثقافي طوال القرن السّابع ميلادي ارتقى بوعيهم من مستوى القبيلة والإتحاد

القبلي إلى الأمّة: "كنتم خير أمّة أخرجت للناس..."[1] محرّكا فيهم نخوة الإنتماء إلى نفس الجذور الثقافية ممّا سهل سموّهم على القاعدة الجغرافية المفرزة لثقافتهم، لكن بدون الإنفصال عنها تماما كما يبين الكتاب ذلك لأهميّة الجانب الموروث في الثقافة العربية الإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية في كلّ ما يخصّ العلاقات الإنسانية كالزواج والحياة الجنسية والتراكيب الإجتماعية والمعتقدات والمقدسات؟

[1] سورة آل عمران، الآية 110.

الباب الأوّل

الزّواج في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

استأثر الزّواج بعناية مختلف الدّراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بدراسة القرابة في تلك المجتمعات-المخابر التي أشرنا إليها آنفا، ذلك أنّها تقوم على واقعة بيولوجية هي الميلاد الذي تُؤطّره مؤسسة الزواج وتشرّعه.

وبيّن كلود لفي ستروس أنّ المجموعات البشرية ليست سوى وحدات ضمن النّظام العام لعلاقات الزواج والمصاهرة[1] واعتبر أنّ الزواج هو المفرز الأصليّ لمفهوم بنية القرابة[2] التي قال عنها أنّها لا يمكن أن تقتصر على العائلة البيولوجية المتركّبة من الأب والأم والأبناء فحسب، بل تنطلق دائما من علاقة زواج تحدّدها[3].

وفي الحقيقة لم يقع التطرّق لموضوع الزواج قبل لفي ستروس إلا من زاوية علاقته بإنجاب أبناء شرعيين لضمان استمرارية الجنس البشري والذي يظلّ من بين الأهداف الرّئيسية لهذه المؤسسة.

ولا تهمّنا كلّ الدّراسات الأنثروبولوجيية التي اهتمت بالزواج والقرابة في بحثنا الحالي إلاّ لاكتساب منهجية البحث في هذا المجال العلمي والتسلّح بها عند استقراء المصادر بمختلف أنواعها، مع التزام الحذر وتجنّب إسقاط النتائج التي توصّلت إليها الأبحاث الميدانية كقوالب جاهزة على ذلك المجتمع الغابر الذي كانت له خصوصياته الثقافية والتاريخية.

وتسمح لنا دراسة مؤسّسة الزواج في الفترة التاريخية التي اخترناها إطارا زمنيا لبحثنا، بتقييم كلّ التشريعات القرآنية والسّنية الواردة بخصوصها وتفسيرها بربطها بالأرضية التي أفرزتها.

فما الذي حافظ عليه الإسلام من النّظام القديم للزواج العربي وما الذي ألغاه أو أدمجه مع مبادئ الدين الجديد ؟

تضعنا دراسة مؤسسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي أمام جملة من الطقوس والعادات التي تُؤرّف حياة الإنسان وأهمّها الزواج، الذي يندرج ضمن الأمور الخاصة للأشخاص، المُحاطة بالسرية التامة والمتصلة أساسا بفضاء المرأة، وهو فضاء لم يكن يخالطه الرّجال الذين تولوا تدوين ما تناقلته ألسنة

---

[1] راجع : C. Lévi Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp : IX-X.
وبخصوص مصطلح المصاهرة في الثقافة العربية ومختلف دلالاته : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 428 - 429.

[2] وهي تعريب للمصطلح الفرنسي "Structure de Parenté" الذي عرّفه كلود لفي ستروس كما يلي :
Une structure de parenté vraiment élémentaire - un atome de parenté vraiment élémentaire - consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde ..." : *Anthropologie Sructurale*, T2, p. 104.

[3] أنظر نفس المرجع، ص 103- 104.

الرّواة من أخبار، وإن سجّلت مصادرنا وجود بعض الرّوايات إلى جانبهم، لكنّ عددهنّ كان أقلّ بكثير.

ويبدو أنّ العرب القدامى كانوا يشتركون مع سكان الشرق السّاميين من يهود وبابليين قدامى، في نبذ حياة العزبة التي اعتبروها إثما وخطيئة[1] ونفس الشيء تمّت ملاحظته من قبل الباحثين في دراساتهم الميدانية لبعض الجماعات البدائية التي تعيش في استراليا والهند وبيرمانيا مثل جماعات البيقمي[2].

وسوف نركز في هذا القسم الذي خصّصناه لدراسة الزواج في المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي على المحاور التالية :

- عرض لأهمّ أنواع الزواج العربي وطقوسه
- الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية
- أطراف الزواج وإستراتيجياته

[1] نقرأ في الحديث أنّ النبيّ كان يتعوّذ من الأيمة والعيمة وهو طول العزبة : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج1، ص29.

[2] راجع : C. Lévi Srauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp 46-47

الفصل الأوّل

1 - أهمّ أنواع النكاح وطقوسه في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

أ - أهمّ أنواع النكاح في الفترة الجاهليّة الأخيرة

خيرنا استعمال مصطلح النكاح عن غيره من المصطلحات الأخرى التي تفيد نفس المعنى لأنه أكثر منها تعبيرا عن الجانب الجنسي في إطار مؤسّسة الزواج[1]، وسوف لن يتضمن عرضنا سردا لكلّ أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في الفترة التي سبقت الإسلام والتي تضرب قدما في التاريخ العربي، بل سنكتفي فقط بالإشارة إلى أهمّها وخصوصا تلك التي حرّمها الإسلام.

نكاح الاستبضاع

قال ابن الأثير الاستبضاع نوع من نكاح الجاهلية وهو إستفعال من البضع أي الجماع أو النكاح و ذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط[2]، وهو نكاح إنتقائي ومؤقت كان الرجل يدفع إليه زوجته أو أمته[3] بعد أن يكون اختار لها الطرف المناسب الذي يكون عادة صاحب شأن كبير في المجتمع شاعر أو فارس له خصال جسدية كالوسامة، فيقول لها إذا طهرت من طمثها إرسلي إلى فلان فاستبضعي منه ويعتزلها ولا يمسّها أبدا حتى يتبيّن حملها من ذلك الرجل الذي ستبضع منه وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد[4]، ولا ندري إن يصحّ لنا تشبيه هذا النوع من النكاح بعمليّة انتقاء الأجناس الحيوانيــة الجيــدة التــي كان يعرفهــا العرب ويمارسونهــا[5]، وهذا نستنتجه على الأقل ممّا قاله عمرو بن أسيد بخصوص الرّسول لمّا رآه عند زواجه من خديجة هذا البضع لا يقرع أنفه وأراد بهذا أنه كفء لا يردّ نكاحه، وأصل استعمال ذلك

---

[1] رغم أهميّة هذا الجانب فلا يمكن إعتباره الأهمّ، فللزّواج أهداف أخرى اجتماعيّة واقتصاديّة وسياسيّة (استراتيجيّة).

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 426.

[3] يخوّل العرف العربي القديم للرجل الإنجاب من أمته.

[4] ابن المنظور، نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] ابن الحبيب، المحبّر، ص189- 190.

في الإبل ذلك أن الفحل الهجين إذا أراد أن يضرب كرائم الإبل قرعوا أنفه بعصا أو غيرها ليرتدّ عنها ويتركها[1] ويبدو أنّ الهدف الوحيد في نكاح الاستبضاع هو إنجاب الولد لا المتعة ويُسَمّى أيضا الاستفحال[2] ويقول صاحب لسان العرب، أنّ الاستفحال شيء يفعله أعلاج كابل[3] إذا رأوا رجلا جسيما من العرب خلّوا بينه وبين نسائهم رجاء أن يولد فيهم مثله[4].

ولا شكّ أن نكاح الإستبضاع متجذّر في التاريخ السامي القديم وله صدى عميق في الفكر العربي الأسطوري، من ذلك أن أخت لقمان بن عاد، وكانت امرأة ضعيفة النسل، قالت لإحدى نساء لقمان هذه ليلة طهري وهي ليلتك، فدعيني أنم في مضجعك، فإنّ لقمان رجل منجب، فعسى أن يقع عليّ فأنجب، فوقع على أخته فحملت بلقيم[5] وتشير مصادرنا إلى تفشّي هذا النوع من السلوك في العهد الجاهلي القريب من الإسلام وأن عبد الله والد الرسول نفسه كان تعرض إلى عرض نكاح من هذا القبيل قبل زواجه من آمنة بنت وهب، وتقول إحدى الروايات انه مرّ على امرأة من بني أسد يقال لها أمّ قتال بنت نوفل بن أسد بن عبد العزّى، وهي أخت ورقة بن نوفل بن أسد[6]، وكانت عند الكعبة، فقالت له حين نظرت إلى وجهه لك عندي مثل الإبل التي نحرت عنك[7] وقع عليّ الآن ، فقال لها إنّ معي أبي ولا أستطيع خلافه ولا فراقه، فخرج به عبد المطلب حتى أتى به وهب بن زهرة فزوّجه آمنة بنت وهب ، وقيل انه دخل عليها حين ملكها مكانه فوقع عليها فحملت بمحمد صلى الله عليه وسلم ثمّ خرج من عندها حتى أتى المرأة التي عرضت عليه أن يستبضع منها فقال لها مالك لا تعرضين عليّ اليوم ما كنت عرضت عليّ بالأمس ؟ فقالت له فارقك النور الذي كان معك بالأمس[8]،

---

[1] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج1، ص426 وانظر أيضا شهاب الدين التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 12.

[2] من الفحل وهو الذكر من كلّ حيوان والفحيل وهو المنجب في ضرابه : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 194.

[3] كابل موضع وهو أعجمي : المصدر نفسه، ج 12، ص 19.

[4] نفس المصدر، ج 10، ص194.

[5] أنظر التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 17.

[6] تقول رواية أخرى أن المرأة هي كاظمة بنت مرّ وكانت متهوّدة قد قرأت الكتب : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 195.

[7] بخصوص الإبل التي نحرت على عبد الله فإنها كانت فدية نذر أبيه بأن ينحر أحد أبنائه عند الكعبة إذا بلغ عددهم عشرة نفر، فخرج القدح على عبد الله : أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 2، ص 239-243 ; انظر بخصوص هذه الممارسات الدّينيّة الباب الثالث من هذا البحث.

[8] يبدو حسب ما روي أن المرأة كانت تنظر وتعتاف (أي تتكهّن) : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 195.

فليس لي بك اليوم حاجة[1]، وواضح من سياق الرواية أنّ المرأة لم تراود عبد الله على نفسها للمتعة بل للحمل منه.

نكاح الشّغار[2]

وهو زواج تبادلي كان رائجا في الفترة الجاهلية ويتمثل في تبادل إمراتين في بنات الرجلين على الزواج أو أختيهما، وأن تكون المرأة المهداة بمثابة المهر المقدم للمرأة المسلمة وقد نهى الإسلام على هذا النوع من النكـاح وفي الحديث لا شغار في الإسلام[3].

نكاح المساهاة[4]

ذكر التيفاشي أن نكاح المساهاة نكاح ملحق بنكاح الشغار، تفرّد بذكره أبوحيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، فقال أنّ للعرب نكاحا يسمى المساهاة بمعنى المسامحة وترك الاستقصاء في المعاشرة، وهو أن يفك الرجل أسر الشخص، ويجعل فكّ ذلك الأسير صداقا لأخت صاحب الأسر أو ابنته أو قريبة منه، فيتزوج المعتق من غير صداق[5] ويرجـــع التيفاشـــي رواج هذا النوع من النكاح الإفتدائي في أوساط القبائل الفقيرة المستضعفــة التي كانــت عرضة للغزو ولأسر رجالها دون أن تكون قادرة ماديا على افتدائهـــم[6].

---

[1] انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج2، ص243. ويبدو ان المراة قالت له ايضا : "يا فتى، إني والله ما أنا بصاحبة ريبة، ولكني رأيت في وجهك نورا فأردت أن يكون فيّ..." : انظر نفس المصدر، ص 245.

[2] الشغار أو الشغر وهو نكاح كان في الجاهلية، والاسم مأخوذ من الشغر اي الرفع وشغر المراة رفع رجليها للنكاح. كما يقال شغر الكلب أي رفع إحدى رجليه ليبول وقيل رفع إحدى رجليه بال أم لم يبل... أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج7، ص144. إنّ هذا التشبيه اللفظي لحالات مختلفة إنسانية وحيوانية يكتسي أهمية بالغة من الناحية الأنثروبولوجية ويكشف للباحث عن بعض الجوانب الخفية من مكونات الشخصية العربية في تلك الفترة : (معتقدات وقيم وتصورات)... والتي تستند كلها إلى البيئة التي كان يعيش العربي في كنفها، وأهمّ عناصرها الحيوان : أنظر الباب الثالث من هذا البحث.

[3] التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص21.

[4] المساهاة حسن المخالقة والعشرة : أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 415.

[5] التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 21.

[6] ذكر شلحود نوعا شبيها لهذا النكاح، يتمثل في المطالبة ببنت من الأقارب العاصبين للقاتل كتكملة للدّية. وقال أنّ هذا الصنف من النكاح كان شائعا في الجاهليّة البعيدة عن الإسلام، أنظر :
Joseph Chelhod, *Le droit dans la société bédouine*, p 316.

نكاح البدل

ويتمّ بمقتضاه تبادل الزوجين لزوجتيهما بصفة مؤقتة بغرض المتعة والتغيير فقط، دون الحاجة إلى إعلان طلاق أو إبرام عقد جديد وعن أبي هريرة قال أن البدل كان في الجاهلية أن يقول الرجل للرجل بادلني امرأتك وأبادلك بامرأتي أي تنزل لي عن امرأتك وأنزل لك عن امرأتي فأنزل الله ولا أن تبدّل بهنّ من أزواج ولو أعجبك حسنهنّ [1].

وقيل أن عيينة ابن حصن الفزاري دخل على النبي وعنده عائشة بغير إذن فقال له الرسول أين الاستئذان ؟ فقال يارسول الله ما استأذنت على رجل من مضرّ منذ أدركت ثمّ سأله من هذه الحميراء إلى جنبك ؟ فأجابه الرسول هذه عائشة أم المؤمنين قال أفلا أنزل لك على أحسن الخلق ؟ قال ياعيينة إنّ الله قد حرّم ذلك[2].

نكاح المتعة[3]

وهو نوع آخر من أنواع النكاح المؤقت، والغرض منه المتعة كما يدلّ على ذلك اسمه وبانتهاء الأجل ينفسخ العقد ويُنسب أبناء المتعة إلى الأم، وكان هذا الصنف من النكاح متواجدا بكثرة في الفترة الجاهلية بمكة خاصة[4]، ولدى تجار القوافل الذين يتنقلون بكثرة بين الأسواق المنتشرة في جميع أرجاء شبه الجزيرة العربية الأمر الذي يبعدهم عن زوجاتهم طيلة فترات طويلة من السّنة وورد ذكر هذا النوع من النكاح في القرآن[5] وأثارت الآية التي نزلت فيه جدالا بين العلماء فهناك من اعتبره جائزا كالشيعة [6] وهناك من اعتبره حراما استنادا لما ورد في الحديث النبوي حيث ذكرت بعض المصادر أنّ الرسول قال أبتّوا نكاح هذه النساء أي اقطعوا الأمر فيه وأحكموه بشرائطه وهو تعريض بالنهي عن نكاح المتعة، لأنه نكاح غير مبتوت، مقدر بمدّة[7].

وغالب الظنّ أنّ تحريم نكاح المتعة ، الذي ظلّ مشروعا حتى بداية العهد

---

[1] سورة *الأحزاب*، الآية 52.

[2] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 483 وأنظر التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 18.

[3] المتعة : التمتع بالمرأة لا تريد إدامتها لنفسك : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 14.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة. راجع أيضا :

J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, p 160 – 161.

وعارض الكاتب فكرة الخلط بين المتعة والبغاء في مكة في الفترة القريبة من الإسلام مدعما رأيه بتواجدهما معا في نفس الفضاء والفترة.

[5] سورة *النساء*، الآية 24.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 15.

[7] نفس المصدر، ج 1، ص 308.

الإسلامي كان يوم فتح مكّة وأنّ الرسول خطب في الناس قائلا يا أيها الناس إنّي كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وأن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهنّ شيء فليخلّ سبيله ولا تأخذوا ممّا أتيتموهنّ شيئا[1].

نكاح الضيزن[2]

يقول ابن حبيب وكانت العرب تزوج نساء آبائها، وهو أشنع ما كانوا يفعلون فيقال للذي يخلف على امرأة أبيه الضيزن وقال أوس بن حجر :

"والفارسية فيكم غير منكرة   فكلكم لأبيه ضيزن سلف"[3]

ويتضح من سياق هذا البيت أن العرب أخذوا هذه العادة عن الفرس، ويضيف ابن حبيب قائلا كان الرجل إذا مات قام أكبر ولده فألقى ثوبه على امرأة أبيه أي ضرّة أمه فورث نكاحها فإن لم يكن له حاجة فيها تزوجها بعض أخوته بمهر جديد[4]، الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل حول مغازي هذا السّلوك وأسباب حقّ البكوريّة (Droit d'aînesse) وعدم دفع المهر الذي يُفرض على إخوته الأصغر؟ وحرّم الإسلام هذا النوع من النكاح يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرها[5] وقيل في تفسير هذه الآية إنّ المرأة كانت في الجاهلية إذا مات زوجها جاء وَلِيّه فألقى عليها ثوبا، فإن كان له ابنا صغيرا أو أخا حبسها حتى يشبّ أو تموت فيرثها، فإن هي انفلتت فأتت أهلها ولم يلق عليها ثوبا نجتْ[6]، ويبدو أن الآية التي نهت عن نكاح المقت، نزلت في كبيشة بنت معز بن عاصم بن الأوس لما توفيّ زوجها أبو قيس بن الأسلت وجنح عليها ابنه فجاءت الرسول فقالت "لا أنا ورثت زوجي، ولا أنا تركت فانكح[7] ويبدو أن هذا السلوك كان رائجا بكثرة في يثرب ومنطقة الحجاز وغيرها من جهات الجزيرة العربية وذكر هشام بن محمد بن السائب الكلبي أنّ هذا النوع من النكاح حصل في نسب النبيّ وفي نسب قريش، وأنّ كنانة خلف على برّة بنت مرّ بعد أن مات عليها أبيه خزيمة فورث

---

[1] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 450.

[2] الضيزن هو المتجرئ على زوجة أبيه، ويُعرف أيضا بنكاح المقت.

[3] *المحبّر*، ص 325.

[4] نفس المصدر، ص 325 - 326.

[5] *سورة النساء*، الآية 19.

[6] نلاحظ أهمية الرموز في التقاليد والأعراف العربية القديمة وكأنّ إلقاء الثوب على المرأة يرمز إلى أنها أصبحت تحت ذمّته وحرمته : انظر القسم الثالث من هذا البحث.

[7] المراد أنّ المرأة وقع عضلها : انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج1، ص 440 - 441.

نكاحها، فولدت له النضر، ونضير، ومالك، وملكان، وعامر، وعمر[1]، وكانت آمنة[2] تحت أميّة بن عبد شمس، فولدت له العاص وأبا العاص فلمّا مات أميّة تزوجها من بعده إبنه أبو عمرو فولدت له أبا معيط، فكان بنو أميّة من آمنة وإخوة أبي معيط وعمومة[3]، والطريف حسب ما قاله الزبير عن عمّه مصعب أن الذي زوّجها كان إبنها أبا العاص[4].

ولم يتوقف حق وراثة نكاح الزوجة على أبناء الزوج فقط، ففي الحالة التي لا يترك فيها هذا الأخير أولادا لوراثته تكون الزوجة من نصيب عصبته[5] يرثونها كما يرثون المال والمتاع[6] ويبدو أنّ أهل الجاهلية كانوا يحرّمون ماحرَم الله إلاّ امرأة الأب والجمع بين الأختين[7]، وبخصوص امرأة الأب فقد كان نكاحها، من ابن زوجها الذي توفي، يستجيب لبعض الشروط التي كان يقدّسها العرب القدامى ومن بينها أن لا تكون خالته[8]، وحرّم القرآن نكاح زوجات الأباء تكرمة لهم ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنّه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا[9] واعتبره مقتا[10] وأمرا كبيرا يؤدي إلى مقت الابن أباه بعد أن يتزوج بامرأته ويطؤها[11]، وفرّق الإسلام بين رجال ونساء آبائهم ونذكر منهم منظور بن زبان بن سيار بن عمرو الفزاري الذي تزوّج في الجاهلية من مليكة بنت خارجة، وكانت تحت أبيه فخلف عليها بعد موته فأولدها خولة بنت منظور التي تزوجها الحسن بن علي بن أبي طالب وقال منظور متأثرا بالفراق الذي فرضه عليه الإسلام :

ألا لا أبالي اليوم ما صنع الدهر إذا ذهبت منّي مليكة والخمْرُ[12]

---

[1] جمهرة *النسب*، ص 21 : لا بدّ أنها كانت شابة لما خلف عليها كنانة، لتنجب له هذا العدد من الأبناء، ويؤكد هذا ما سنتعرّض لدراسته لاحقا بخصوص أهمية فارق السنّ بين الزوجة والزوج، والذي يمكن أن يكون من بين العوامل التي شجعت رواج هذا النوع من النكاح، وتفشي ظاهرة نكاح الأيامى في المجتمع الجاهلي والإسلامي الأوّل : انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[2] هي آمنة بنت أبان بن كليب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوزان : انظر أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 48.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] لنا عودة لهذا المصطلح الذي يقصد به الأقارب الذكور في خط ذكوري.

[6] ابن حبيب، المحبّر ص 327.

[7] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 441؛ وبخصوص الجمع بين الأختين عند العرب الجاهليين، أنظر : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 327.

[8] التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 24.

[9] *سورة النساء*، الآية 22.

[10] المقت أشدّ البغض، انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 163.

[11] أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم* ج 1، ص 153.

[12] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 326.

وتشدد الإسلام في معاقبة كلّ من أقبل على هذا النوع من النكاح بعد نزول آية تحريمه، واعتبره ارتدادا عن الدين يجوز قتل صاحبه ومصادرة ماله[1].

هذا وتشير بعض مصادرنا وبالتحديد بعض المعلقات إلى أن هناك في الجاهلية من حرّم على نفسه ما أطلق عليه الإسلام اسم نكاح المقت ولفت انتباهنا بيتا ورد في معلقة عنترة قال فيه :

يا شاة ما قنص لمن حلت له حرّمت عليّ وليتها لم تحرُم[2]

وقال الزوزني في شرحه لهذا البيت أن هذه الحسناء الجميلة حرمت عليه لأنّ أباه تزوّجها[3].

نكاح الرهط[4]

تقول عائشة يجتمع الرّهط ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فإذا حملت، ومرّ عليها ليال بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تسمّي من أحبّت باسمه، فيُلحق به ولدها ولا يستطيع أن يمتنع منه الرجل[5]. ونكاح الرّهط نكاح قديم ذكره هيرودت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، حيث ذكر أنّ علاقات الرّجل بالمرأة كانت متروكة إلى الصدفة، لا تختلف عمّا يشاهد بين الأنعام، وكان الشأن إذا ولدت امرأة ولدا أن يجتمع القوم متى وصل الولد إلى سنّ البلوغ وينسبوه إلى أشبه الناس به، وهي عادة معروفة عند القبائل الجرمانيّة وعند العرب في الجاهلية[6]، ممّا يؤكد بعدها الإنساني.

ولا نعتقد أنّ هذا النّوع من النّكاح كان معمول به عند ظهور الإسلام وأنّه يعود إلى الجاهلية البعيدة، وموقف الإسلام منه معروف على كلّ حال ويروى أن عمر بن عبد العزيز أتيَ بخناصرة في قوم وقعوا على جارية في طهر واحد فأوجعهم

---

[1] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 444.

[2] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ج 1، ص 252.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] الرّهط في اللغة عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة أو من سبعة إلى عشرة : انظر : ابن منظور، *لسان العرب* ج 5، ص 343.

[5] التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص15، ويبدو أن المرأة هي التي كانت تنظم عملية الجماع مع أزواجها، فإذا اتصل بها أحدهم وضعت عصاه على باب الخيمة إشعارا لغيره بذلك.

[6] قاسم أمين، *المرأة الجديدة*، ص 17.

عقوبة الضرب ودعا لولدها القاقة[1] ويدخل هذا في باب الحرص على سلامة النسب كما سنبيّنه لاحقا.

نكاح المخادنة[2]

وهو سلوك جاهلي قديم، تمثل في حقّ المرأة في ربط علاقة صداقة مع رجل آخر غير زوجها، وجاء على لسان ابن منظور أن أهل الجاهلية كانوا لا يمتنعون من خدن يحدّث الجارية[3] كما تعرض ابن حبيب إلى ذكر هذا السلوك فقال وكان في الجاهلية في نكاح النساء على أربع امرأة تخطب فتزوج[4] وامرأة يكون لها خليل يختلف إليها[5] ..."، ويبدو من خلال مصادرنا أنه وجدت حالات من المخادنة الخالية من الجماع بين المتصاحبين المتحابين خاصة في الأوساط البدوية[6].

وعلى كل حال جاء الإسلام بهدم هذه العادة محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان[7]، والمقصود بمتخذات أخدان حسب التفسير متخذات أخلاء، وقيل ذات الخليل الواحد المقرّة به، نهى الله عن ذلك، يعني تزويجها مادامت كذلك[8].

نكاح الضماد

الضماد والضمد حسب ابن منظور هو أن يخال الرجل المرأة ومعها زوج، والضمد أيضا أن يخالها خليلان[9]، ويبدو أن ذلك كان لأسباب طبيعية اقتصادية تجبر المرأة أن تصادق اثنين أو ثلاثة في القحط لتأكل عند هذا وهذا لتشبع[10]، وقيل في ذلك :

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص361 - 366 وبخصوص القافة قال ابن منظور أن المقصود بها معرفة الولد، ومفردها قائف وهو الذي يعـرف الآثار ويتبعها ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه : *لسان العرب*، ج 11،ص 349.

[2] المخادنة : المصاحبة... والخدن والخدين : الصديق، ومن ذلك خدن الجارية أي محدّثها... أنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج 4 ص 42.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] وهو النوع الذي حافظ عليه الإسلام.

[5] *المحبّر*، ص 340.

[6] سأل الأصمعي امرأة من بني عذرة عن معنى العشق عندهم فأجابته "الغمزة والقبلة والضمّة" فسألته بدورها : "فما هو عندكم يا حضري ؟" فقال : "أن يرفع رجليها ويدفع بجهده بين شفريها..." : أنظر التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب* ص 18، وعذرة قبيلة من اليمن : ابن منظور، *لسان العرب*،ج 9، ص 109 وإنّ استشهادنا بمثال يمنيّ سببه إيماننا الراسخ بوجود قاعدة واحدة للعروبة كثقافة تستند قبل كل شيء إلى البداوة وهي عامّة خاصّة بعد تبدّي اليمن.

[7] *سورة النساء*، الآية 25.

[8] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 451.

[9] *لسان العرب*، ج 8، ص 84.

[10] نفس المصدر، نفس الصفحة.

لا يخلص الدهر خليل عشرا

ذات الضّماد أو يزور القبرا

إني رأيت الضّمد شيئا نكرا[1]

وقيل في التفسير أن الرجل لا يَدُوم على امرأته ولا امرأة على زوجها إلا قدر عشر ليال للعذر في الناس في هذا العام[2] واعتبر صاحب القول الضّمد شيئا نكرا وأنشد أيضا :

أردت لكيما تضمديني وصاحبي ألا لا أحبيّ صاحبي ودعيني[3]

وهو نفس ما قاله أبو ذؤيب الهذلي في امرأته التي خانته مع ابن عمه خالد بن زهير

تريدين كيما تضمديني وخالدا وهل يجمع السّيفان، ويحك، في غمد[4]

وتُسمّى المرأة التي تأتي هذا السلوك المُقسِّمة والمقتسمات من الحرائر اللاتي كنّ يرتزقن بذلك أو أحيانا بسبب الشهوة، وبدون ضغط أو إكراه من قبل أي سلطة[5].

نكاح صواحبات الرايات

يعرف هذا النوع من النكاح أيضا بنكاح البغايا[6]، ويبدو أن البغاء كان مؤطرا في الفترة الجاهلية في نطاق مؤسسة لها نُظُمُها الخاصّة، وكان للبغايا خيامهنّ وكنّ ينصبن على أبوابهنّ رايات للتدليل عليها[7]، ولون هذه الرايات أحمر وهو لون مشحون منذ القدم بمعاني الخصوبة الجنسية ومرتبط بالرغبات البدائية ومثير للشهوة وهذا أمر تمّ إثباته اليوم[8].

ويقول التيفاشي وكنّ لتنظيم الوافدين إليهنّ طلبا للمتعة، قد جعلن التنحنح أو السعال علامة استعدادهنّ لاستقبال القادم[9] ويبدو أن هذا سبب تسمية البغيّ بالقحبة لأنّها

---

[1] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] التيفاشي، *نفس الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 19.

[5] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 264.

[6] من بغت الأمة تبغي بغيا وباغت مباغاة وبغاء وهي بغيّ وبغوّ : عهرت وزنت، وقيل البغيّ الأمة فاجرة كانت أو غير فاجرة لأنّ أصل الفجور في الإماء.. أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 457 - 456 وج 10، ص 188.

[7] راجع : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les arabes*, p 158

[8] انظر : ابراهيم محمّد علي، *اللون في الشعر العربيّ قبل الإسلام*، ص 79 - 80.

[9] *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 41.

كانت في الجاهلية تؤذن طلابها بقحابها، والقحَابُ هو السعال[1] ومن الأسماء الأخرى التي أطلقها العرب على البغيّ نذكر الزمّارة أو الرّمازة، من الرّمز وهي التي تومئ بشفتيها وبعينيها وحاجبيها، والزمّارة البغيّ الحسناء ويقول صاحب اللسان إنما الزنا مع الملاح لا مع القباح[2]، ويشير أيضا أن لفظة زمّارة يمكن أن تكون أخذت عن المغنية[3]، ممّا يجعلنا نستخلص أن البغاء كان متفشيا بالخصوص في أوساط الإماء، لأنّ العديد منهنّ كنّ مغنّيات.

وذكر ابن الحبيب البغايا عند عرضه لأنواع النكاح في الجاهلية فقال وامرأة ذات راية يختلف إليها[4] ويبدو وأنّ البغاء المنظّم شكل مورد رزق البعض ممّن كانوا يُكرهون فتياتهم عليه وقد نهى عن ذلك الإسلام ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء[5]، ذلك أنّ أهل الجاهلية كانوا يرسلون إماءهم يزنين ويجعلون عليهنّ ضرائب، ونزلت هذه الآية حسب رأي الأغلبية من المفسّرين في شأن عبد الله بن أبيّ بن سلول لأنه كان له إماء يُكرههنّ على البغـاء طلبا لخراجهنّ ورغبة في أولادهنّ[6]، ويسمى هذا المساعاة الذي عرّفه أبو هيثم بقولـه المساعاة مساعاة الأمة، إذا ساعى بها مالكها فضرب عليها ضريبة تؤدّيها بالزنا وقال لا تكون المساعاة إلاّ في الإماء، وخُصّصْنَ بالمساعاة دون الحرائر لأنهنّ كنّ يسعين على مواليهنّ فيكسبن لهم بضرائب كانت عليهنّ[7] وفي هذا المعنى ذكر ابن حبيب أنّه كان لكلب في سوق دومة الجندل قنّ كثير في بيوت شعر، فكانوا يكرهون فتياتهم على البغاء[8].

هذا بخصوص البغاء المنظّم، ويبدو أنّه تواجد إلى جانبه بغاءٌ غير مؤطّر والأمثلة عن ذلك كثيرة نستشفّها من خلال المصادر الكلاسيكية، ونذكر من بينها ما أورده صاحب كتاب الأغاني بخصوص امرأة بملل كان ينزل بها الناس ويهبون لها مقابل ما تقدمه لهم من خدمات ويبدو أن الشاعر نصيب[9] نزل بها رفقة رجلين من قريش فوهبا لها لمّا رحلا ولم يكن معه شيئا فقال لها اختاري إن شئت أن أضمن لك مثل ما أعطياك إذا قدمت وإن شئت قلت فيك أبياتا تنفعك فقالت له "بل الشعر أحبّ

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 41.

[2] نفس المصدر، ج 6، ص79 - 80.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحتين.

[4] *المحبّر*، ص 264.

[5] سورة *النور*، الآية 33.

[6] انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 278 - 279.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 223.

[8] *المحبّر*، ص 264.

[9] هو نصيب بن رباح مولى عبد العزيز بن مروان، كان شاعرا فحلا فصيحا مقدما في النسيب والمديح ... انظر: ابو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 258 - 259.

إليّ[1]، كما كان نصيب ينزل على عجوز بالجُحفة إذا قدم من الشام وكان لها بنيّة صفراء كانت تحلى بعينيه، فإذا قدم وهب لها دراهم وثيابا وكان يريدها لنفسه فقط ليلة يبيت معها[2].

وكلّ هذا يفيد أنّ البغاء لم ينقطع وجوده حتى بعد أن حرّمه الإسلام في القرآن[3] وعلى لسان نبيّه[4] وهذا أمر طبيعي، فالبغاء أقدم مؤسسة أو مهنة عرفتها الإنسانية كما هو معلوم لاتصاله المتين بالرغبة البدائية الغريزية الجيّاشة التي تتنافى مع العقل والمنطق والقانون.

هذا مع إمكانيّة ترجيح صحّة الرّأي القائل بالجذور الدّينيّة للبغاء وما عُرف في تاريخ الأديان القديمة البابليّة والكنعانيّة بالبغاء المقدّس[5].

ولا يفوتنا في هذا الإطار التعرض إلى مسألة الأبناء الذين يولدون في إطار البغاء أو غيره من العلاقات التي لا تؤطرها مؤسسة الزواج فبمن كانوا يُلحَقون ؟

يبدو حسب الأخبار الواردة في مصادرنا أن البغيّ كانت هي التي تقرر بمن تلحق ولدها في الفترة الجاهلية وقد تلحقه حتى بنفسها[6]، فيقال هو ابن بغية نقيض الرّشدة[7] وأبطل الإسلام ذلك ولم يلحق النسب بها وعفا عمّا كان منها في الجاهلية ممن ألحق بها[8] وتشير بعض المصادر أنّ عمر بن الخطاب كان يلحق أولاد الجاهلية الذين جاءوا نتيجة الزنا بمن ادّعاهم في الإسلام على شرط التقويم، ومعنى التقويم حسب ابن منظور أن تكون قيمتهم على الزّانين لموالي الإماء، ويكونوا أحرار لا حقي الأنساب بآبائهم الزناة[9] أما إذا كان الوطء والدعوى جميعا في الإسلام فذلك باطل والولد مملوك لأنّه عاهر[10].

---

[1] نفس المصدر، ص 272، وهذا يؤكد أهميّة المكانة التي كان يحتلها الشعر في المحيط العربي.
[2] نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[3] سورة *النور*، الآية 33. وهناك من حرّم الزنا على نفسه قبل الإسلام وفي هذا الصدد قال الأسلوم اليامي : وتركت شرب الراح (الخمر) وهي أثيرة والمومسات، وترك ذلك أشرف.
أنظر ابن حبيب، *المحبّر*، ص 239 - 240.
[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 79 : حيث نقرأ أن النبي نهى عن كسب الزّمارة.
[5] راجع دراسة : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les arabes*, pp 157 - 162
[6] أنظر نفس المصدر، ص 223.
[7] نفس المصدر، ج 1، ص 457.
[8] نفس المصدر، ج 6، ص 223.
[9] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[10] نفس المصدر، نفس الصفحة.

نكاح السرّ[1]

وهو اقتران سري كما يدلّ عليه اسمه، يعقده أحد الأشراف مع من هي دونه في المكانة الاجتماعية وغالبا ما تكون إحدى رقيقاته، فتصبح سُرّية نسبة إلى السّرّ وهو الجماع، أو للسّرور باعتبارها موضع سرور سيدها[2]، كما تنسب إلى السرّ وهو الإخفاء لأنّ الرّجل كثيرا ما يسرّها ويسترها عن حرّته[3].

ويسمح العرف العربي للرجل في معاشرة إمائه[4] جنسيا مهما كان عددهنّ[5]، ويضرب هذا السلوك قدما في التاريخ السامي حيث يمكن ربطه بفترة إبراهيم وتسرّيه بهاجر التي أنجبت له ابنه إسماعيل[6].

وعاش الرسول نفس التجربة مع جاريته مارية التي كان يصيبها بملك اليمين[7]، وكذلك خيّر ريحانة بنت شمعون من بني قريظة بعد إسلامها وإثر وقوعها في سبي المسلمين وكان النبي حبسها لنفسه، بين الزواج أو البقاء في ملك يمينه، فخيّرت الحلّ الثاني ويقول ابن حبيب فلم تزل في ملكه حتى توفي صلى الله عليه وكان منزلها بالعالية[8]، فالسّيرة تبيح ملك اليمين والنصّ القرآني يؤكد ذلك[9].

ويبدو أنّ وضع الجواري شهد تحسّنا ملموسا في أواخر الفترة الجاهلية وخاصة اللواتي يصبحن أمّهات أولاد، فقد يحرّر السيد أمته التي أنجبت له ولدا ثمّ يتزوجها سرّا، لأنّ الزواج مع الحرائر كان المفضّل في مجتمع حريص على النسب

---

[1] السرّ : النكاح لأنه يكتم، وقال أبو الهيثم : "السرّ الزنا والسرّ الجماع وهو أيضا ذكر الرجل..." أنظر نفس المصدر، ص 235 - 236.

[2] نفس المصدر، ص 236.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] جمع أما أو أمة وهي المملوكة خلاف الحرّة ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص197.

[5] لا بدّ من ربط الرقّ بتفشي ظاهرة السبيّ في الجاهلية، والتي غالبا ما كانت تشمل الحرائر من النساء اللاتي كنّ يقعن في الأسر أثناء الحروب والغارات وتعتبر هذه الظاهرة في عمقها الحضاري عن عرف جاهلي حربي يجب ربطه بالأرضية التي أفرزته والمتمثلة في الحاجة الأكيدة إلى الرقّ يمكن الرجوع إلى بحث عائدة السحباني، *المرأة في بلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النبوي*، شهادة الكفاءة في البحث، السنة الجامعية 1992 - 1993، ص 40 وما يليها.

[6] تقول الرواية أن سارة هي التي قالت لإبراهيم لمّا طال عقمها ولم تحمل : "تسرّ هاجر، فقد أذنت لك". انظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1 ص 253 - 254.

[7] انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 112 وفي ماريّة نزلت الآية الأولى من سورة التحريم "يا أيها النبي لما تحرّم أما أحلّ الله لك..." وكان قد حرّمها بسبب غيرة بعض نسائه منها وكانت بارعة الجمال... أنظر : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 386 - 387.

[8] *المحبّر*، ص 93 - 94.

[9] *سورة النساء*، الآية 3.

حتى من جهة الأم[1]، أو يعتقها سيّدها بسبب إنجابها ابنا له فتصبح أمّ ولد وأكد الإسلام هذه الوضعية وأثبتها وفي الحديث "أيما أمة ولدت من سيّدها فإنها حرّة إذا مات إلا أن يعتقها قبل موته[2].

ولمّا ولدت مارية إبراهيم أعتقها ولدها[3]، ولا نعتقد أنّ التطوّر الحاصل في الوضعية الاجتماعية للأمة غيّر الكثير من النظرة الاحتقارية التي ظلّ المجتمع العربي يوجهّها للأمة حتى بعد ظهور الإسلام، ذلك أنه حتى في حالة زواجها من سيدها بعد عتقه لها، فإنّ ذلك الزواج لا يتعدّى حدود السريّة الضيقة كما يظلّ أبناءها يُعرّفون على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه أم ولد وتزخر كتب الأنساب والطبقات بهذا النوع من الامثلة، كما أن عبارة أم ولد تعكس في حدّ ذاتها وضعية اجتماعية دونية لهذا النوع من النّسوة لأنّ المرأة الحرّة كانت تدعى أم البنين[4].

ورغم تحريم الإسلام[5] لزواج السرّ واعتباره زنا، لأنّ الإشهار هو شرط رئيسي من شروط الزواج لا يستقيم بدونه[6]، فإنّ العمل به تواصل في الفترة الإسلامية في الأوساط الثريّة خاصة إثر الفتوحات وتراكم الثروات، واستفحال ظاهرة الرقّ في البلدان الأجنبية التي شملها الغزو الإسلامي مما ساهم في تنوع جنسيّات الجواري وأشكالهن، وأورد التيفاشي خبرا أسنده لأبي الفرج الأصفهاني يخصّ محمد بن عبد الله بن عمر بن عثمان بن عفان الذي أرسل إلى خليدة المكيّة وكانت قينة، يخطبها فقالت لرسوله إنا من تعلم فإن أراد صاحبك نكاحا مباحا أو زنا صراحا فهلمّ إلينا فنحن له، فقال انه لا يدخل في الحرام، فقالت ولا ينبغي أن يستحي من الحلال، فأمّا نكاح السرّ فلا، والله لا فعلته ولا كنت عارا على القيان[7].

يقودنا استعراض أهمّ أنواع الأنكحة التي كانت رائجة في المجتمع العربي في القرن السادس ميلادي، والتي أبطلها الإسلام، إلى التساؤل عن أهمّ طقوس الزّواج العُرفي لأنّ غيره من الأنواع التي ذكرناها لا يخضع لها.

---

[1] راجع الباب الثاني من هذا البحث.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 215.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] Art "Umm al walad" in *EI*, p 1066.

[5] تشير بعض الأخبار الواردة في مصادرنا أنّ نكاح السرّ كان مكروها عند العرب حتى في الفترة الجاهلية، وهذا نستخلصه من جواب عامر بن الظرب العدواني لصعصعة بن معاوية، لما خطب منه ابنته وهي عمرة (أم عامر بن صعصعة)، فقال له : "... قد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك أفرّ من السر إلى العلانية..." أنظر الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 37، وانظر ص 34 - 35.

[6] انظر : ص 63.

[7] *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 21.

ب - طقـــوس النكاح

تخضع مؤسسة الزواج إلى طقوس وأعراف منظمة ظل يقدسها المجتمع العربي من العهد الجاهلي إلى العهد الإسلامي.

ولم يكن عقد النّكاح مختلفا في شكله عن بقية العقود الأخرى التي اعتادها العرب القدامى والتي كانت تجري على شكل العرض والرد عليه إمّا بالقبول أو بالرفض.

ويتمثل العرض في مؤسّسة الزواج في الخطبة التي يتولى القيام بها طالب النّكاح أو الخاطب إمّا بنفسه أو عن طريق أشخاص يختارهم لتمثيله، ويكونون عادة إمّا من أقاربه العاصبين[1]، أو في حالات نادرة جدا من أصحابه المقربين، أو حتى بعض الأجانب الذين يعترضهم على سبيل الصدفة[2].

ويكون قبول عرض الزواج أو رفضه في يد الولي بعد استشارة المعنية بالأمر عادة ويتم إبرام عقد النكاح بعد دفع المهر وبحضور الشهود.

وسوف نركز في ما يلي وإن كان بدرجة متفاوتة على خمسة أطوار نعتبرها رئيسيّة في طقوس الزّواج وهي الآتية :

- طور أوّل يتمثل في المرحلة التي تسبق في العادة الخطبة
- طور ثان يتمثل في الخطبة وطقوسها
- طور ثالث يتمثل في دور الولي في مؤسّسة الزواج
- طور رابع يتمثل في ركن رئيسي من أركان النكاح وهو الصداق أو المهر
- طور خامس وهو الإهداء

مـــا قبـــل الخـطبـــــة

تشير المصادر العربية إلى أنّ بعض النساء من الطبقة الوضيعة خاصة، كنّ يلعبن دور الواسطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة ونذكر من بينهن على سبيل المثال نفيسة بنت أمية بن أبَيّ من بني تميم، وكانت هي التي سعت فيما بين الرسول وخديجة

---

[1] عَصَبَة الرجل : بنوه وقرابته لأبيه : أنظر ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 232.

[2] أوردت مصادرنا بعض الأمثلة نذكر من بينها حالة تولى فيها الشاعر عمر بن أبي ربيعة خطبة فتاة لفتى وجده صدفة في طريقه يتألم من حبّه لها ومن رفض أمّها تزويجه إياها، وكانت الفتاة ابنة عمه فاتجه عمر إلى أبيها وخطبها منه وساق المهر عن العريس : أنظر كامل الخبر في البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 196.

بنت خويلد، فكان الرسول يعرف لها ذلك[1]، وخولة بنت حكيم السّلمية التي سعت هي الأخرى في زواجه من كل من سودة بنت زمعة، وعائشة بنت أبي بكر بعد وفاة خديجة، ويبدو أنّها جاءت إليه وقالت يا رسول الله كأنّي أراك قد دخلتك خلة لفقد خديجة، فقال أجل، كانت أم العيال وربة البيت، قالت أفلا أخطب عليك ؟ فقال بلى فإنكن معشر النساء أرفق بذلك[2] ؛ وواضح أنّ دور هذه الشريحة من النساء كان يقف عند الوساطة بين الرجل والمرأة قبل الخطبة، ذلك أن الرسول مثلا هو الذي كان تولى إمّا شخصيّا أو بمعيّة عمومته خطبة أزواجه من أوليائهن[3].

وإلى جانب هؤلاء النسوة، تشير مصادرنا إلى صنف اجتماعي آخر كان يقوم بدور الوساطة بين الرجال والنساء الراغبين في الزواج تمثل في المخنثين[4]، الذين تواجدوا بكثرة في المجتمع المديني في العهد الأموي[5]، فكانوا يخالطون أوساط النسوة ويحبون صحبتهن ويرفعون أخبارهن إلى الرجال ويصفونهن لهم وصفا مدققا، فكان من أراد خطبة امرأة سأل المخنث حتى يجد له المرأة التي تتوفر فيها الصفات التي يرغبها فيها وقال مصعب الزبيري كان القادِمُ يَقْدَمُ المدينة فيسأل عن المرأة يتزوجها فيُدلُّ على الدّلال[6] فإذا جاءه قال له صف لي من تعرف من النساء للتزويج فلا يزال يصف له واحدة بعد واحدة حتى ينتهي إلى ما يوافق هواه[7].

وتذكر مصادرنا حالات أخرى يكون فيها الأب هو الذي يعرض ابنته للزواج، فينوّه بخصالها وبجمالها وهذا ما قام به مثلا أبو النعمان بن أبي الجون الكندي الذي كان ينزل مع قومه نجدا فاتى النبيّ مسلما وعرض عليه ابنته ليتزوجها قائلا يا رسول الله ألا أزوجك أجمل أيّم[8] في العرب كانت تحت ابن عم لها فتوفي عنها

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 2.

[2] نفس المصدر، ص 57.

[3] راجع نفس المرجع، ص 16 و53 و58.

[4] يُقال رجل خنث أي لا يخلص لذكر ولا أنثى : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 226، ويبدو أن المخنثين كانوا يشكلون شريحة خاصة في المجتمع العربي في مكة والمدينة، وأن عددهم تكاثر في الفترة الأموية فكانوا يخالطون الأوساط الميسورة وكانت لهم علاقة خاصة بالنساء، مما جعل سليمان بن عبد الملك يأمر بخصيهم، راجع : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 4، ص 441 وما يليها ؛ وانظر أيضا بخصوص الخصيان : الجاحظ : *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص 123- 125.

[5] وهذا يبرز الحالة التي أصبحت عليها المدينة بعد خروج وظيفة الإشراف الدّيني والسّياسي منها وانقلابها إلى مكان ترفيه يؤمّه الأثرياء.

[6] هو من أشهر المخنثين في الفترة الأموية ، وكان من اهل المدينة ويُقال أنه مولى عائشة بنت سعيد بن العاص، وذُكر من أمثاله طويس وهنب وقيل عن هذا الأخير أنه كان أقدمهم وأن الدلال كان أصغرهم وشُهر هؤلاء المخنثين بظرفهم وبنوادرهم المُضحكة، انظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 22 - 23 وج 4، ص 441.

[7] أنظر : نفس المصدر، ص 442.

[8] الأيّم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيبا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 289.

فتأيمت وقد رغبت فيك وحطت إليك[1]، ولا يهمّنا سبب الرغبة في مصاهرة الرّسول[2] بقدر ما تهمّنا نوعيّة العرض في حدّ ذاته، ورواجها في التقاليد والأعراف العربية في تلك الفترة وسلك عمر بن الخطاب نفس المسلك تقريبا لما اقترح على عثمان أن يتزوّج إبنته فلمّا رفض عرضها على أبي بكر الصديق[3].

وأوردت المصادر حالات وإن كانت نادرة تكون المرأة هي التي تعرض نفسها على الرجل طالبة منه أن يتزوجها، ونذكر من بين الأمثلة التي سجلتها الذاكرة العربية المرأة التي عرضت نفسها على عبد الله بن عبد المطلب والد الرسول ليقع عليها قبل زواجه من آمنة بنت وهب هذا إلى جانب كل النسوة اللاتي وهبن أنفسهن للنبيّ ولا بدّ أنّ هذه العادة كانت معروفة على الأقل في تلك الفترة[4].

الخطبة

كان للعرب القدامى طرقهم الخاصة في خطب النكاح والرّد عليها، فكانوا يخطبون المرأة إلى أبيها أو عمّها أو جدّها أو أخيها أو بني عمّها[5] أو حتى لأحد أبنائها[6] وبالتالي إلى أحد أفراد قرابتها العاصبة، الذي يُعرف في الثقافة العربية والإسلامية باسم الولي[7].

وكان الرجل في العهد الجاهلي يأتي الحي خاطبا فيقوم في ناديهم فيقول خِطبٌ أي جئت خاطبا فيقال له نِكحٌ أي قد أنكحناك إياها، والنّكحُ أو النُّكحُ كلمة كانت العرب تتزوج بها[8] وبصفة عامة كان مستحب من الخاطب الإطالة ومن المخطوب إليه الإجازة ؛ هذا بخصوص قريش[9] التي نعرف عنها أخبارا أكثر من غيرها من القبائل العربية

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 143 وانظر أيضا : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 613.

[2] سوف نخصص الفصل الأخير من هذا الباب لدراسة استراتيجيات الزواج.

[3] ابن سعد، نفس المصدر المذكور، ص 81.

[4] انظر ابن حبيب، *المحبّر*، ص 96.

[5] نفس المصدر، ص 310.

[6] أمثلة عديدة عن ذلك نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أمّ سليم بنت ملحان من بني النجار التي زوجها ابنها لأبي طلحة من بني النجار أيضا : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 427، وقبل ذلك أم سلمة المخزومية التي زوجها ابنها للرسول وكان غلاما صغيرا : نفس المصدر، ص 92 وهي عادة موروثة عن الفترة الجاهلية : راجع أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 48.

[7] ولي المرأة هو الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه وفي الحديث : "أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل" : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 40.

[8] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 279 : ويقال " نِكحٌ على خبر أم خارجة، كان يأتيها الرجل فيقول : خِطبٌ، فتقول هي : نِكحٌ، حتى قالوا : أسرع من نكاح أم خارج".

[9] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 72 - 73.

للأسباب التي ذكرناها آنفا وأورد ابن قتيبة في كتابه عيون الاخبار، في القسم المخصص للنساء، نماذج من خطب النّكاح التي كانت تُلقى في بداية الفترة الإسلامية[1]، ونلاحظ أن رغم اختلاف شكلها الظاهري فإنها تحمل كلها تقريبا نفس العناصر والمعاني والترتيب فيبدأ الخاطب بالحمد والشكر لله والصلاة على رسوله، والتنويه بفضائل الزواج، وحثّ الإسلام عليه باعتباره سببا للمناسبة والقرابة، ووصل الأرحام، وجمع الأسباب المتفرقة، ثمّ يُعرّف الخاطب بنفسه، وبنسبه، وبخصاله، إمّا بصفة شخصية أو عن طريق من يُمثّله أو يُرافقه من قرابته العاصبة أو من أصاحبه ؛ ونذكر على سبيل المثال ما قاله ابن الفقير لما خطب على نفسه امرأة من باهلة.

فما حَسَنٌ أن يمدَحَ المَرْءُ نفسَهُ ولكنّ أخلاقا تُذمّ وتمْدَح[2]

أو ما يقال عادةً في الحالة الثانية التي يوكّل فيها الخاطب من يتكلم عليه ؛ في شاكلة وفلان من قد عرفتموه، في نسب لم تجهلوه ذلك أن العرب كانوا يخطبون الكفى إلى الكفى والهجين إلى الهجين[3]، ولنا عودة إلى ذلك لاحقا؛ فيقولون أيضا نحن أكفاؤكم ونظراؤكم فإن زوجتمونا فقد أصبنا رغبة وأصبتموها وكنا لصهركم حامدين، وإن رددتمونا لعلة نعرفها رجعنا عاذرين[4].

كيف كان العرب القدامى يردون على خطب النكاح ؟

يبدو كذلك أنّه كان للعرب، لما عُرفوا به من فصاحة لسان وتشدق[5]، سننهم الخاصة في الردّ على خطب النّكاح ؛ واخترنا أن نعرض على القارئ ردّ عامر بن الظرب العدواني، حكيم العرب وخطيبهم ورئيسهم[6]، على صعصعة بن معاوية لما خطب إليه ابنته عَمرة أم عامر بن صعصعة، فأجابه قائلا إنك أتيتني تشتري مني كبدي وأرحم ولدي عندي، أبغيتك أو زودتك، والحسيب كفء الحسيب، والزوج الصالح أب بعد أب، وقد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك، أفرُّ من السّرّ إلى العلانية أنصح ابنا وأودع ضعيفا قويا، ثم توجه بالخطاب إلى عشيرته[7] قائلا يا معشر عدوان خرجت من بين أظهركم كريمتكم من غير رهبة ولا رغبة، أقسم لو قسم الحظوظ على قدر الجدود

---

[1] نفس المصدر، ص 71- 76.

[2] نفس المصدر، ص 73.

[3] ابن حبيب، *المحبر*، ص 310.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] يقال رجل أشدق إذا كان مُتفوها ذا بيان ومنه قيل لعمرو بن سعيد الأشدق لأنه كان أحد خطباء العرب : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 58.

[6] وأشهر ما قاله : "يا معشر عدوان إن الخير الوف عزوف ولن يفارق صاحبه حتى يفارقه، وإني لم أكن حكيما حتى اتبعت الحكماء ولم أكن سيدكم حتى تعبدت لكم." : أنظر الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 1، ص 213 - 214.

[7] بخصوص مفهوم العشيرة : أنظر ص 188 من هذا العمل.

ما ترك الأوّل للآخر ما يعيش به[1] ويكشف هذا الخطاب الكثير من السنن والأعراف الاجتماعية الجارية في المجتمع العربي في تلك الفترة وارتأينا للإيجاز الاكتفاء بذكر البعض منها في ما يلي :

أوّلا الصفة الرسمية التي اتخذها الردّ على الخاطب؛ والخطاب الذي وجهه الأب لأهل العروس وتشريكهم في القرار الذي اتخذه وتحميلهم جانبا من المسؤوليّة بقوله : "خرجت من بين أظهركم كريمتكم ممّا يجعلنا نستنتج أنّ الزواج لا يهم فقط الطرفين المتعاقدين أي الزوج والزوجة بل يتعدّاهما ليشمل المجموعتين المتصاهرتين، ويتماشى هذا إلى حدّ بعيد مع مبدأ المجموعة الذي تقوم عليه كامل الثقافة العربيّة القديمة، وانعدام النزعة الفردية خصوصا عند اتخاذ القرارات المصيرية الهامة مثل الزواج[2].

من جهة أخرى نلاحظ حرصا شديدا على تحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسّسة الزواج الحسيب كفء الحسيب وتحميل الزوج مسؤولية المحافظة على الزوجة وصيانتها الزوج الصالح أب بعد أب، ومواصلة ما كان يقوم به الأب قبل زواجها، فالمرأة العربية تظل دائما في عهدة رجل أب كان أو أخ أو عم أو جد في البداية، ثم زوج أو ابن في المرحلة الموالية من عمرها.

من كان يحضر الخطبة ؟

تشير مصادرنا إلى أنّ الخطبة موكب رجالي وأنّ الزواج نفسه عملية تتمّ بين رجلين أحدهما العريس طالب الفتاة، وثانيهما الولي الذي يسلمها أو يُعطيها له وتختلف الحالات التي سجلتها مصادرنا عَرَضًا من الخطبة البسيطة التي تتمّ بين شخصين إثنين، إلى الخطبة التي تتمّ بحضور كبير وتتخذ شكلا احتفاليّا مثل موكب خطبة الرسول لأم حبيبة بنت أبي سفيان؛ وكان أوكل لنجاشي الحبشة أن يخطبها له فأمر جعفر بن أبي طالب ومن هناك من المسلمين للحضور معه، ووكلت أم حبيبة قريبها خالد بن سعيد بن العاص ليُزوجها وبعد الخطبة وقبول عرض الزواج جلس الجميع وأكلوا طعاما ثم تفرقوا ويبدو أن ذلك كان من سنن الأنبياء إذا تزوجوا[3] وهم قدوة القوم ويزيد هذا في التأكيد على أهمية عادة تقاسم الطعام في المناسبات الحياتية الهامّة بالخصوص، ومدى تجذّر هذه العادة في التقاليد السامية وما كانت ترمز إليه من قيم ومبادئ مقدسة لنا عودة إليها في مراحل عديدة من هذا البحث، وارتأينا أيضا في السياق نفسه عرض حالة أخرى لخطبة تمت بأكثر بساطة وبحضور أقل، وهي خطبة عروة بن الزبير لابنة عبد

---

[1] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج6، ص65، والجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 37.

[2] انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[3] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 98.

الله بن عمر الذي طلب دعوة أخويها، فلمّا طلب عروة حضور كل بني الزبير فقال له ابن عمر لا حاجة لنا بهم[1].

وبالتالي لم يكن هناك نموذجا مدققا لمراسم الخطبة ولعدد الحاضرين ونوعهم بل كان هناك تنوّعا حسب الحالات والظروف وفي مصادرنا إشارة إلى أنّ بعض النسوة كن يجلسن لخطابهن خاصة في العهد الأموي، ونذكر كمثال على ذلك أن أحد أحفاد عبد الرحمان بن عوف الزهري خطب ابنة قاضي البصرة وكانت بكرا فقال له أبوها اخطبها إلى نفسها[2].

ويتنافى هذا بالطبع مع ما يتهم به بعضهم اليوم الإسلام والثقافة العربية كنظام عيش وتفكير، من انتهاك لحقوق الإنسان الأساسية وخاصة حق المرأة حتى في اختيار شريك حياتها ونعتقد أنه لا بدّ، قبل الحكم على أي حضارة إنسانيّة، من العودة إلى تاريخ نشأتها ومعرفة خصوصيّاتها الحضارية أو إلى ما عبّر عنه هشام جعيط في العصر التأسيسي[3] باعتباره الأصل، حتى يُنصف الإسلام كنظام ثقافي من كل ما علق به من زيف شوهه على مر التاريخ.

الولي

لم يكن العرب الجاهليين مختلفين تماما عن المجتمعات البدائية المعاصرة التي تناولتها الأبحاث الأنثروبولوجية بالدّرس، من حيث أهميّة الدور الذي كان يلعبه أحد العناصر الذكورية الذين يمثلون عصبة المرأة في عملية الزواج[4]، والذي جعله كلود ليفي ستروس عنصرا رئيسيا في تركيبة البنية الأساسية للقرابة[5] ؛ هذا العنصر أطلقت عليه الحضارة الإسلامية إسم الولي، وأكدت من جهتها على أهمية دوره في مؤسسة

---

[1] نفس المصدر، ج 4، ص 167 - 168.

[2] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 75.

[3] انظر :

H. Djait, *La Grande Discorde : Religion et politique dans l'Islam des origines*, p.18 et p.18 et p. suivant.

والعصر التأسيسي تعريبا لما عبّر عليه صاحب الكتاب بـ : Epoque fondatrice أنظر النسخة المعربة.

[4] أنظر ابن حبيب، *المحبّر*، ص 30.

[5] C. Lévi Strauss, *l'Anthropologie Structurale*, T. 2, p. 104 : "une structure de parenté vraiment élémentaire un atome de parenté vraiment élémentaire consiste en un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde".

الزواج في جميع مراحلها[1]، وخصوصا جانب إبرام عقد النكاح بين الطرفين المتصاهرين فالمرأة لا يمكنها أن تزوج نفسها بنفسها ولا بد في النكاح من ولي؛ وحسب ما جاء في الأثر لا نكاح إلا بولي مرشد[2].

فما هي أهمّ الشروط التي كان يشترط توفّرها في الولي حتى يتسنّى له القيام بهذا الدور الهام في مؤسسة الزواج ؟ وإلى أيّ حدّ يمكن أن يكون رأيه أو قراره نافذا في عمليّة التزويج أو رفضها ؟

تؤكد الشريعة الإسلامية من جانبها على ضرورة أن يكون الولي ذكرا، وفي الحديث لا تزوّج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فإنّ الزانية هي التي تزوج نفسها[3] وفي نفس المعنى أوردت مصادرنا خبرا مفاده أنّ عائشة أمّ المؤمنين زوّجت حفصة إبنة أخيها عبد الرحمان بن أبي بكر الصديق المنذر بن الزبير بن العوّام، وكان أبوها عبد الرحمان عندئذ غائبا، فلما قدم لم يجز ذلك وردّ النكاح وعندما صُيّر الأمر إليه زوجها إيّاه[4].

وبالإضافة إلى ضرورة أن يكون الولي ذكرا يجب أن يكون حسب المذهب الشافعي مسلما بالغا[5] وحُرا ونقي العِرض ويُمكن أن يكون الولي كما سبق أن بيّنا ذلك، والد الفتاة أو جدها أو عمها[6] أو أخيها[7] أو أحد أقاربها العاصبين وعثرنا في البعض من مصادرنا[8] على حالات يكون فيها الولي الخال، لكن بتوكيل من الأب الذي يحتفظ دائما بحق إبطال النكاح إذا لم يعجبه الزوج ؛ وهذا ما حدث مثلا بخصوص العجير

---

[1] أكدت عدة دراسات على أهمية الولي في مؤسسة الزواج ومراقبة شروطه وخصوصا الكفاءة، التي سنتناولها بالدرس لاحقا. أنظر على سبيل المثال :

P. Bonte : "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage arabe", *in Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales dans la méditerranée* , p.385.

[2] أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 267. وسبق لنا أن أشرنا إلى أن الرسول قال أيضا : "أيّما امرأة نكحت بغير إذن من مولاها فنكاحها باطل" ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 401.

[3] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 61، ص 267. ونشير لكن بحذر شديد، إلى إحدى الروايات التي أوردها ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى بخصوص زواج الرسول من أم سلمة وأنها قالت : "لمّا انقضت عدتي من أبي سلمة أتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلمني بيني وبينه حجاب فخطب إلي نفسي... فأذنت له في نفسي فتزوجني" انظر : الجزء الثامن من كتاب *الطبقات الكبرى*، ص 90.، وأورد ابن سعد روايات أخرى من بينها مثلا أن الرسول خطبها إلى ابنها عمر بن أبي سلمة، فزوّجها وهو يومئذ غلام صغير... انظر ص 89 و91 - 92.

[4] أنظر كامل الخبر في نفس المصدر، ص 468 - 469.

[5] ليس الحال هكذا في بقية المذاهب السنية الأخرى أو في العرف العربي القديم وذكرنا سابقا حالات تولى فيها الإبن وهو صبيا تزويج أمّه.

[6] خطب الرسول خديجة من عمّها عمرو بن أسد وكان شيخا كبيرا، لم يبق من صلب أسد يومئذ سواه، أنظر : ابن حبيب، *المحبّر*، ص78.

[7] أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 249.

[8] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 13، ص 45.

السّلولي وهو شاعر من شعراء الدولة الأموية وكان غاب عن الشام فجعل أمر ابنته إلى خالها وأمره أن يزوجها بكفـّء[1]، فخطبها مولى كان له مال فرغبت أمها فيه وأمرت خال الصبية الموكل إليه أمرُها أن يزوّجها ففعل، وكانت الفتاة غير راغبة فلاذت بأخيها وبرجال من قومها ولما قدم العجير فسخ النكاح وخلع[2] إبنته من المولى[3].

ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما خطب سودة إبنة زمعة بعد أن مات عنها زوجها[4] وحلت[5]، قالت له أمري إليك يا رسول الله فأجابها قائلا مُري رجلا من قومك يُزوّجك فأمرت حاطب بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ودّ فتولى تزويجها منه[6].

[1] لنا عودة لموضوع الكفاءة في ما يلي من هذه الدراسة.

[2] خلع الشيء نزعه ويقال : خلع إمرأته خلعا أي أزالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 179، وفي هذه الحالة أب الزوجة هو الذي تولى القيام بالعملية.

[3] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 13، ص 45.

[4] زوجها الأول هو السكران بن عمرو بن عبد شمس بن عبد ود بن نضر ين مالك بن حسل ابن عامر بن لؤي : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 52.

[5] حلت المرأة أي خرجت من عدتها : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 297 : أنظر الباب الثالث من هذا البحث في خصوص مفهوم الحلال والحرام.

[6] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 52.

دور الولي في مؤسسة الزواج العربي
مثال: زواج الرسول من سودة بنت زمعة

لؤي

عامر

حسل

مالك

نصر

عبد ود

عبد شمس

عمرو | لؤي

حاطب | السكران | زمعة

وليها الذي زوجها من الرسول | | سودة



نلاحظ أنّ من تولى تزويجها هو أخو زوجها الرّاحل وهو إبن عمّ أبيها، أي أحد أفراد قرابتها العاصبة، لكن لم يكن الحال دائما على هذه الشاكلة ذلك أنّنا عثرنا في مصادرنا على وضعيات لا يكون فيها للولي صلة قرابة دموية مباشرة بالعروس، والأمثلة عديدة ارتأينا عرض البعض منها ممّا اقتطفناه من أخبار متفرقة أوردتها مصادرنا ؛ من ذلك أنّه في خلافة عمر بن الخطاب مضى أحد المسلمين وهو جندب بن عمرو الدّوسي إلى الشام، فخلّف ابنته أم أبان عند عمر وطلب منه أن يزوجها إن وجد لها كفئا[1] أو أن يُمسكها حتى يُلحقها بقومها بالسّراة، فاستُشهد أبوها فزوّجها عمر إلى عثمان[2].

كما أوردت مصادرنا أخبارا طريفة تولي المرأة فيها نفسها إلى شخص قريب أو بعيد ليلعب دور وليّها فيتزوجها عوض أن يُزوجها، فيجوز نكاحه أحيانا أو لا يجوز ونستشهد في هذا السياق بثلاثة أمثلة.

أولهما زواج أم حكيم بنت قارظ من عبد الرحمان بن عوف، ويُروى أنها أتته وقالت له إنه قد خطبني غير واحد فزوّجني أيّهم رأيت فقال لها وتجعلين ذلك إليّ ؟ فقالت نعم، فقال قد تزوّجتك ، فجاز نكاحه[3].

أما المثال الثاني والذي لم يجز فيه النكاح، فهو زواج سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب من ابراهيم بن عبد الرحمان بن عوف الزّهري؛ وكانت ولّته نفسها أيضا، فتزوّجها، فأقامت معه ثلاثة اشهر فامر هشام بن عبد الملك واليه بالمدينة أن يُفرّق بينهما[4].

وبالنسبة للمثال الثالث الذي اخترناه فيهمّ زواج الفرزدق من النّوار ابنة أعين المُجاشعية التي خطبها رجل من قومها فجعلت أمرها للفرزدق _وكان ابن عمها دِنية[5] ليقوم بتزويجها منه ؛ فاشهد عليها بذلك وبأن أمرها إليه شُهودًا عُدُولا، فلمّا أشهدتهم على نفسها قال لهم الفرزدق فإني أشهدكم أني قد تزوّجتها ، فمنعته النّوار نفسها لأنها لم

---

[1] نلاحظ دائما نفس الحرص الشديد في الثقافة العربية على تحقيق التكافؤ الإجماعي في مؤسسة الزواج، ذلك أن جندب قال لعمر حرفيا : "إن وجدت لها كفئا فزوجه بها ولو بشراك نعله" ; أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 298.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة، عمر ليس قريبها لكنه أصبح بمثابة أبيها – وهو خليفة في هذه الحالة- لكن عثرنا في البعض الآخر من مصادرنا على أخبار يكون فيها الولي شاعرا في مجتمع يولي الشعر والشعراء أهمية بالغة ولعب عمر بن أبي ربيعة هذا الدور وتوسط لفتى رغب في الزواج من ابنة عمه كما ذكرنا سابقا، فقام في الواقع بدور الخاطب ذلك أنه خاطب والدها قائلا : "جئتك خاطبا لابنتك". وبدور الولي في الوقت نفسه لما أجابه والدها : "أمرها في يدك" فقال له : "قد زوجتها ابن أخيك" وأصدقها عنه أربعة آلاف درهم : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 196.

[3] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 472.

[4] ابن سعد، نفس المصدر، ص 475.

[5] يقال : ابن عمي دنية ودنيا إذا كان ابن عمه لحا وأصل ذلك من الدناوة أي القرابة والقربى ; أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 419 - 420.

تكن ترغب فيه كزوج وخرجت إلى الحجاز تستجير بعبد الله بن الزبير فخيّرها إما أن يفرّق بينهما ويقتله حتى لا يهجوهم[1]، وإمّا أن يُمضي نكاحه قائلا فهو ابن عمّك وأقرب الناس إليك ، فاختارت الحلّ الثاني قائلة لعلّ الله أن يجعل في كُرهي إيّاه خيرا[2].

وفي ما يخص سلطة الولي ومدى نفاذ رأيه في عملية تزويج البنت، فيبدو أنّ رأيه كان هامّا خاصة إذا كان والد الفتاة[3] ؛ وتشير مصادرنا إلى حالات عديدة يقوم فيها الأب بتعضيل بناته أو أخواته من الزواج[4]، أو حبسهن على أشخاص معينين[5]، ونذكر على سبيل المثال أن عمر بن الخطاب لما كان خليفة، خطب إلى علي بن أبي طالب ابنته أم كلثوم فأجابهُ إنّما حبست بناتي على بني جعفر[6].

ونهى الإسلام عن عضل البنت ومنعها من حقها في النكاح إذا دعت إلى كُفْء لها فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن[7]. كما تشير مصادرنا إلى رواج عادة ذكر البنت أو الوعد بها منذ صغرها إحدى الأطراف؛ وأورد ابن سعد في كتابه العديد من هذه الحالات نعدّ من بينها خديجة التي ذُكرت قبل أن يتزوجها الرسول لورقة بن نوفل[8] "فلم يقض بينهما نكاح فتزوجها أبو هالة[9]، كذلك لما خطب الرسول عائشة من أبي بكر قال له قد كنت وعدت بها أو ذكرتها لمطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف لإبنه جُبير

---

[1] ثقافة شفوية تولي أهمية كبيرة للكلمة والشعر.

[2] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 252.

[3] أحيانا يكون راي الأم هاما وأوردت البعض من مصادرنا حالات يكون فيها رأي الأم حاسما في الموافقة أو الرفض في تزويج ابنتها من ذلك ما ورد في كتاب البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 196. بخصوص الشاب الذي رآه الشاعر عمر بن أبي ربيعة يتبع جارية مثل المهاة فلما سأله عمر عن خبره قال له : إن أمها رفضت تزويجها إياه وسبق أن تعرضنا لذكر هذه القصة.

[4] عضل المراة عن الزوج حبسها. ويرادفه مصطلح العصرة : أي منع البنت من التزويج : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 259 وص 238؛ ولما في مصادرنا أمثلة عديدة، منها أن عامر بن عبد الله بن الزبير كان لا يزوج بناته وخطب إليه يزيد بن عبد الملك وابراهيم بن هشام المخزومي فلم يزوجهما، أنظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 9، ص 451.

[5] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، مادة "حبس"، ص 19- 20 : الحبس جمع الحبيس يقع على كل شيء، وقفه صاحبه وقفا محرما ولنا عودة لهذا المفهوم الأخير الذي شكل ركنا رئيسيا من الأركان التي كونت "دين العرب" بالمفهوم الأنثروبولوجي : أنظر الباب الثالث من هذا العمل وبالتحديد الفصل الثالث منه.

[6] ويبدو أن عمر الح عليه فزوجه. والطريف انه بعد أن قتل عنها خلف عليها عون بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها ايضا، فخلف عليها أخوه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب : أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 463 وابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 70.

[7] *سورة البقرة*، الآية 232 ونزلت هذه الآية في معقل بن يسار المزني وكان زوج أخته رجلا فطلقها، فلما انقضت عدتها خطبها فآلى أن لا يزوجه إياها، ورغبت فيه أخته فنزلت الآية المذكورة : "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف..." ، أنظر أيضا ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج1، ص 267.

[8] ابن حبيب، *المحبر*، ص 79.

[9] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 14.

فدعني حتى أسلها منهم[1] ويبدو أيضا أن الرسول وعد عليا بفاطمة مما يفسر رده بالرفض على كل من أبي بكر وعمر لما خطباها منه[2].

وهذه العادة قديمة كانت متفشية في الفترة الجاهلية، مما يفسر قول هند بنت عتبة لأبيها لما فشل زواجها الأول مع الفاكه بن المغيرة يا أبت إنك زوجتني من هذا الرجل ولم تؤامرني في نفسي فعرض لي ما عرض، فلا تزوجني من أحد حتى تعرض علي أمره وتبين لي خصاله[3]. ويقتضي العُرف الجاري في تلك الفترة أن لا يُسلم الولي الفتاة لطالب الزواج منها إلا بعد استشارتها في الأمر، وحججنا على ذلك كثيرة نستمدها دائما من مصادرنا ؛ حيث أورد الاصفهاني في كتابه تفاصيل خطبة دريد بن الصمّة للخنساء فذكر أنّ أباها قال له مرحبا بك أبا قرّة إنّك للكريم لا يُطعن في حسبه والسيد لا يردّ عن حاجته والفحل لا يقرع أنفه[4] ولكن لهذه المرأة في نفسها ما ليس لغيرها وأنا ذاكرك لها وهي فاعلة[5].

وحث الإسلام من جانبه على ضرورة استشارة البنت ومؤامرتها في نفسها عند الزواج، دون أن يمنع ذلك تواصل وجود حالات تُجبَر فيها الفتاة على الزواج من شخص لا ترغب فيه، ذلك أن هذه الأشياء تدخل في دائرة الأمور الخاصة والطباع الموروثة والتقاليد المتجذرة في اللاوعي الجماعي والتي يصعب زوالها بسرعة، مما يفسر تدخل الرسول في بعض الحالات التي كانت تُكره فيها المرأة على الزواج[6] ؛ ومن ذلك أنه ردّ نكاح خنساء بنت جذام الأنصارية لما تأيمت من زوجها أنيس بن قتادة الأنصاري الذي أستشهد يوم أحد، وكان أبوها زوجها بعده وهي كارهة، فقال لها الرسول لا نكاح له انكحي من شئت[7]، وكانت راغبة في الزواج من عم ولدها فجعل النبي أمرها إليها[8] فهل كان ذلك لأنها كانت ثيبا وأنّ الأمر بالنسبة للبكر يصبح مختلفا ؟

لا نعتقد ذلك، بل الفرق الوحيد هو أن البكر كانت عندما تُستأمر في نفسها تكتفي بالإيماء أو الإشارة ولا تتكلم وفي الحديث أن الرسول كان إذا خُطب إليه إحدى بناته

---

[1] نفس المصدر، ص 58، ونقرا في المصدر نفسه على ص 59 وفي رواية أخرى تخص نفس الخبر، أن أبا بكر قال للرسول : "إني كنت أعطيتها مطعما لابنه جبير فدعني حتى أسلها منهم" ويقول الراوي : "فاستلها منهم، فطلقها فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم". نلاحظ دائما أهمية الكلمة في الحضارة العربية القديمة والإلتزام بها.

[2] وقال الرسول لابنته : "يا فاطمة إني ما أليت أن أنكحتك خير أهلي" : نفس المصدر، ص 19.

[3] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 68.

[4] نلاحظ حضورا هاما للحيوان في الثقافة العربية القديمة : راجع الباب الثالث من هذا البحث.

[5] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 10، ص 256.

[6] تحدثت فاتنة أيت الصباح عن مؤسسة الجبر في الزواج : أنظر ص77 من كتابها :
La femme dans l'inconscient musulman, Paris 1922.

[7] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 456.

[8] نفس المصدر، ص 457.

أتى الخِدر[1] فقال إن فلانا يخطب فإن طعنت في الخدر لم يزوّجها[2] ويمكن أن يكون هذا من باب الحشمة والحياء الذي يُستحبُّ توفره في الفتاة البكر، وكان هذا من بين الأسباب التي جعلت بعض البنات العربيات في الفترة الجاهلية لا يتزوجن لشدة حيائهن من آبائهن وذكرت مصادرنا مثلا أنه كان لذي الإصبغ العدواني[3] أربع بنات، وكُنّ يُخطبن إليه فيعرضُ ذلك عليهن فيستحين ولا يزوجهن، وكانت أمهن تقول لو زوجتهن فلا يفعل[4] وطبيعي أن تكون علاقة البنت مع أمها أكثر تلقائية بحكم ملازمتها لها كامل ساعات اليوم وبحكم انتمائهما لنفس الجنس الأنثوي، ولنفس الحالة الفيزيولوجية والنفسية، ولنفس الوضع في المجتمع. ومن جهة أخرى كان يُسمح للرجل أن يشاهد الفتاة التي يرغب في الزواج منها؛ وتُعلمنا مصادرنا أن عمر بن الخطاب لما خطب إلى علي ابنته أم كلثوم أمر بها أبوها فصُنّعت[5]، ثم أمر ببرد فطواه وقال لها انطلقي بهذا إلى أمير المؤمنين فقولي أرسلني أبي يقرئك السلام ويقول إن رضيت البُرد فأمسكه وإن سخطته فردّه فلما أتت عُمر قال بارك الله فيك وفي أبيك قد رضينا ، فقالت لأبيها لما رجعت إليه ما نشر البُرد ولا نظر إلا إليّ، فزوّجها إيّاه[6].

وتكشف هذه الرواية، كغيرها، عن نظرة المجتمع العربي المادّية إلى البنت واعتبارها دائما متاعا للعرض تمّت مماهاته هذه المرة وإن كان ذلك بصفة رمزية بالبرد[7]، كما لاحظنا حسب ما ورد في هذه الرواية أن علي أمر أن تذهب ابنته إلى عمر في أبهى مظهر وزينة[8]، وبالتالي لا يُمكن أن نقول أن الإسلام تمكّن في بداية ظهوره من تغيير العقليات والموروث الجماعي بعصا سحرية، بل ظل الماضي برواسبه حاضرا في الحياة اليومية رغم كل التشريعات الواردة في القرآن والهادفة إلى السّمو أكثر بمكانة المرأة في المجتمع الإسلامي الناشئ، تثمينا لدورها الرّئيسي في بنائه وهيكلته.

---

[1] الخدر : ستر يمد للجارية في ناحية من البيت : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 34.

[2] وقيل معناه ضربت بيدها على الخدر، أو نقرت عليه، أنظر : نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] شاعر جاهلي وفارس كانت له غارات كثيرة في العرب، وهو أحد بني عُدوان وهم بطن من جديلة : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 66.

[4] نفس المصدر، ص 66 - 67.

[5] صنّع فلان جاريته عالجها وتصنّعت المرأة إذا صنعت نفسها : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 421.

[6] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 464.

[7] والبردُ لباس ولا يخفى الجانب الرّمزي الهامّ من هذا التشبيه والذي نجده في القرآن : "هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ..": *سورة البقرة*، الآية 187.

[8] فهل كان ذلك بسبب مكانته كخليفة ؟

المهر والصّداق[1]

يعتبر المهر[2] في الثقافة الأنثروبولوجية العربية والإسلامية وغيرها من الثقافات الإنسانية[3] ركنا أساسيا من أركان الزواج، لا يستقيم بدونه وإلا أعتُبر زناء إذ ليس على زانٍ مهرٌ[4] والعرب تقول "بئسما تزويج ولا مَهْرٌ"[5] وهناك مثلٌ عربي يُقالُ هو "أحمق من الممهورة إحدى خَدَمَتيها، ذلك أن رجلا تزوج إمرأة ولم يدفع لها مهرا فلمّا دخل عليها قالت له لا أطيعُك أو تعطيني مهـري فنــزع إحدى خدمتيهـا من رجلها ودفعها إليها فرضيت بذلك مهرا لحُمقها[6].

وتستمدّ مؤسسة المهر جذورها التاريخية من الماضي السّامي السحيق، زمن يعقوب بن إسحاق لما خطب إلى خاله لبان بن ناهر ابنته راحيل فسأله هل من مال أزوّجك عليه ؟ فأجابه لا واقترح عليه يعقوب أن يخدمه أجيرا حتى يستوفي صداقها، فقال له خاله إن صداقها أن تخدمني سبع حجج فوافقه على ذلك[7].

والمهر مصطلح سامي[8] قديم جدا تم العثور عليه في النصوص البابلية والآشورية التي يعود تاريخها إلى حوالي 2500 ق م ويبدو أن المراد به المال يبقى في

---

1 أنظر : "Mahr" In *EI*. Nouvelle Edition, T. VI, p. p. 76 -77
حيث نقرا على ص 76 أن العروس في الفترة القديمة لم تكن تتحصل على شيء من المهر الذي يعود كاملا للولي وما كانت تتحصل عليه في فترة الخطوبة هو الصداق. وإن انصهار مصطلحي المهر والصداق كان من شانه ان يضعف المعنى الأصلي للمهر كثمن اقتناء العروس.

2 المهر : الصداق ومَهَرَ المرأة يَمْهَرُها مهرًا وأمهَرَها ساق لها مهرها وهو الصّداق : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 207.

وبين كلدو لفي ستروس في كتابه Les Structures élémentaires de la parenté على ص74 وجود تشابه بين صدقة"Aumône" وصداق "Prix de la fiancée" وفسره بعادة قديمة عند العديد من الشعوب وهي عادة شراء الزوجات : أنظر أيضا ص 298- 299.

3 نشير إلى أنّ بعض الدراسات الميدانية التي قام بها الباحثون في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على عينات من تلك المجتمعات "البدائية"، أثبتت مدى أهمية المهر في طقوس الزواج عندها ونذكر على سبيل المثال دراسة قامت بها :
M. Dupire, *Peuls Nomades*, p. 234-241.

4 ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 315.

5 نفس المصدر، ج 1، ص 303، ويمكن الرجوع إلى قصّة زواج سجاج من مسيلمة وكيف ان أهلها سألوها لما عادت إليهم : "هل أصدقك شيئا ؟ " فأجابتهم : "لا" فردوا عليها : " ارجعي إليه، فقبيح بمثلك ان ترجع بغير صداق" : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص274.

6 أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 207 : ويضرب مثل "احمق من الممهورة إحدى خدَمَتيها" للأحمق البالغ غاية الحُمق.

7 أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 317 - 318.

8 يطابقه بالعبرية "Mohar" : أنظر مقال :
F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché : modèles bibliques et halakhniques", in *Epouser au plus proche*..., p. 108 : moment de la transaction matrimoniale part le père du jeune homme.

المجموعة مما يفسر رواج نكاح الشّغار بكثرة في الأوساط البدوية ببلاد الشام وهو نكاح حرمه الإسلام.

ووضعت اللغة العربية لمؤسسة المهر عدة أسماء يرادف الواحد منها الآخر؛ نذكر منها الصداق[1] والعُقر[2] والأجر[3] والنحلة[4] والحلوان[5]... وتشكل التفاسير الواردة في لسان العرب لإبن منظور بخصوص مختلف هذه المصطلحات وغيرها الحاملة لنفس المعنى والدلالة، مادة أنثولوجية غزيرة تُفيد الباحث في تقصّي العديد من الحقائق التاريخية، حيث نتبيّن أن المهرَ هو ما يستحل به الزوج فرج زوجته، ومن ذلك ما نقرأه في المصادر العربية المكتوبة أنّ علي بن أبي طالب استحلّ فاطمة بنت الرسول ببدنة من حديد[6] وذلك تطبيقا لما ورد في التشريع القرآني إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن[7] ويقول الله أيضا في كتابه ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن[8] ونقرأ في نفس المصدر فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة[9].

ويقال في لغة العرب أعطاها شَبرها أي حق نكاحها ونقرأ في معجم ابن منظور الشّبر في الأصل العطاء ثم كُني به عن النكاح لأن فيه عطاء[10] ؛ ويشير نفس المصدر إلى أن يحي بن يَعمر قال لرجل خاصمتة إمرأته إليه تطلب مهرها أ إن سألتك ثمن شكرها وشَبْرِكَ أنشأت تطلها وتضْهَلَهَا ؟[11]

وفي السياق نفسه ومن ضمن التفاسير التي قدّمها ابن منظور لمصطلح عُقر قوله عُقرُ المرأة ديّة فرجها إذا غُصيبت فرجها وهو ثواب تُثابُه المرأة من نكاحها[12] ويبدو أن أصل استعمال مصطلح العُقر هو أن الذي ينكح البكر يعقِرُها إذا إفتضّها، فسُمي ما تُعطاه للعَقر عُقرًا، ثم وقع تعميم هذا المصطلح للبكر والثّيّب[13] لهذا فإن البناء أو

---

[1] الصداق مهر المرأة : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 310.
[2] العقر : المهر وقيل هو صداق المرأة : نفس المصدر، ج 9، ص315.
[3] أجر المرأة مهرها : انظر نفس المصدر : ج1، 78.
[4] نحل المرأة مهرها والاسم النحلة : نفس المصدر، ج 14، ص 74.
[5] حلوان المرأة مهرها : نفس المصدر، ج 3، ص310.
[6] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج8، ص24.
[7] سورة *الأحزاب*، الآية 50.
[8] سورة *الممتحنة*، الآية 24.
[9] سورة *النساء*، الآية 24.
[10] ابن منظور، *لسان العرب*، ج7، ص 16-17.
[11] المراد بالشبر النكاح فشكرها بضعها (أختلف في معنى البضع فقيل هو الفرج وقال قوم هو الجماع وقيل: هو عقد النكاح : أنظر، نفس المصدر، ج1، ص426)، وشبره وطؤه إياها : نفس المصدر، ج7، ص17.
[12] نفس المصدر، ج9، ص315.
[13] نفس المصدر، نفس الصفحة.

الابتناء[1] الذي يُعتبر تتويجا لمختلف مراحل الزواج، لا يُمكن أن يتم قبل دفع المهر ومن ذلك أن الرسول لمّا خطب عائشة بنت أبي بكر وتزوّجها في مكّة قبل الهجرة ؛ لم يبن بها مباشرة بعد هجرته إلى المدينة وإستقراره بها، ولما سأله أبو بكر عمّا يمنعه من الدخول بأهله أجابه الصداقُ[2] ويَحُقّ لأي شخص دفع مهرا لم يتم على إثره بناء أن يطالب به كاملا وأوردت مصادرنا في هذا السياق قصة مفادها أن الوليد بن المغيرة تزوج إبنة لأبي أزيهر فأمسكها عنده ولم يهدها إليه؛ فأوصى ابنه هشام بن الوليد أن يطلب أبو أزيهر بعقره[3].

وتفسر كل هذه الدلالات الأنثروبولوجية لمؤسسة المهر سبب حرص الإسلام على واجب دفع الصداق للمرأة حتما وآتوا النساء صداقاتهن نحلة[4] والنّحلة في كلام العرب الواجب[5]، ذلك لأن أهل الجاهلية كانوا لا يعطون النساء من مهورهن شيئا[6] ويسمّى ما يأخذونه النّافجة، فكانوا يقولون للذي تولد له بنتا هنيئا لك النافجة أي المُعظمة لمالك[7] ؛ ويبدو أن هذا العُرف وإن كان معمولا به في المجتمع الجاهلي، فإنّه يجلب لصاحبه العار؛ ومن ذلك أنّ امرأة تباهت بزوجها قائلة عليه أنّه لا يأخُذُ الحُلوانَ من بناتنا[8].

ويتكون المهر من مختلف الثروات الرمزية التي كانت تلعب دور العملة في المجتمع العربي القديم و التي كانت تُدفع لخلاص الدية مثلا أو في العمليات التجارية الهامة كشراء العبيد، أو الحيوانات[9] ؛ ويبدو أن أصل الصّداق عند العرب الإبل ذلك أنه

---

[1] بنى فلان على أهله بناءا، والعامة تقول بنى بأهله وهذا ليس من كلام العرب وكان الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله ليدخل بها فيها، فيقال بني الرجل على أهله، فقيل لكل داخل بأهله بان... والابتناء والبناء الدخول بالزوجة : أنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج1، ص512.

[2] أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج11، ص 602، هذا مع الملاحظة أن بعض الدراسات افادت أنه يكفي أحيانا أن يتم تسديد قسما من المهر قبل البناء في انتظار إتمام دفع باقي الصداق بعده، أنظر : Art "Nikah" in *EI*, T. VIII, p. 27.

[3] أنظر كامل القصة في البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج10، ص206.

[4] سورة البقرة، الآية عدد 4.

[5] أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج1، ص427. وذهب ابن منظور في تفسيره لمصطلح النحلة إلى مماهاته بالدين والتدين باعتباره فرضا، كان يُقال فلان ينتحل كذا أو كذا : أي يدينُ به : ابن منظور، *لسان العرب*، ج14، ص74.

[6] يبدو أن الأمر تغير قبيل الإسلام وأصبح المهر يعود إلى الزوجة، أنظر :
Art "Nikah" in *EI*, T. VIII, p.27.

[7] ذلك أن الأب لما يزوجها فإنه يأخذ مهرها من الإبل فيضيفها إلى إبله فينفجها اي يَرْفعُهَا ويُكثرها : أنظر، ابن منظور، *لسان العرب*، ج14، ص224.

[8] الحلوان المهر كما سبق أن ذكرنا، وأنظر ابن منظور، نفس المصدر، ج3، ص310.

[9] أنظر مقال :
A. Testart, N. Govoroff et V. Lécrivain, "Les prestations matrimoniales", *L'Homme*, n° 161 Janvier-Mars 2002 p165-166 et 196.

يُقال سَاق إليها الصّداقُ والمهرَ سيّاقا وإن كان دراهمَ أو دنانير، لأن أصل الصداق عند العرب الإبل وهي التي تُساق فاستُعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما[1]، فكان العرب إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهرا لأنها كانت الغالبة على أموالهم[2] وتفيدنا المعلومات الواردة في مصادرنا أن المهر كان يتكون أيضا من ثروات أخرى مماثلة من حيث القيمة للإبل كالعبيد ونذكر على سبيل المثال أن بشار بن برد وأمه كانا لرجل من الأزد، فتزوج امرأة من بني عقيل، فساق إليها بشارا وأمه في صداقها[3] كما ذكر أحد العرب في أبيات شعرية رائعة كيف أنه غالى في مهر إمرأة أحبها، فأعطاها نخلا وكرما وفرسا وعبدا وأنشد يقول :

صوريّةٌ أولعتْ باشتهارهـــا، ناصلةُ الحِقْوَين من إزَارِهَـــا

يُطرِقُ كلبُ الحيِّ من حِذارِهَا، أعطيْتُ فيها طائعًا أو كارِهَـــا

حديقة غَلبَاء فـــي جدارهـــا، وفرسًا أنثى وعبْـدا فارِهَـــا[4]

وتسمي العرب الحرائر الغاليات المهر المهيرات[5]، وفي الحديث اللّهمّ اذهبْ ملكَ غسّان وضعْ مهور كندة ويبدو أنّ ما قصده الرسول بـ ضعْ الحطّ منها وانقاصها ؛ ذلك انّ مهور كندة كانت بالغة الغلاء فكانت لا تُزوج بناتها بأقل من مائة من الإبل[6] وتذكر مصادرنا رواج طريقة أخرى في المجتمع العربي الجاهلي لاستخلاص المهر عُرفت بالشغار، وهو أن يُزوج الرجلُ الرجلَ حَريمته على أن يزوّجه المزوَّج له أخرى، ويكون مهرُ كل واحدة بُضعَ الأخرى[7].

وحرص الإسلام عند أول ظهوره على الحط من قيمة مهور النساء في نطاق تشجيعه على الزواج وقال عمر بن الخطاب لا تغالوا في صدقات النساء فإنه لو كان تقوى الله أو مكرمة في الدنيا كان نبيكم ص أولاكم بذلك، ما أصدق على نسائه ولا بناته أكثر من اثنتي عشرة أوقية وهي ثمانون وأربع مائة درهم[8] وقالت عائشة كان صداق رسول الله اثني عشرة أوقية ونشا، فذلك خمس مائة درهم وقالت الأوقية أربعون والنش عشرون[9] وفي نفس المعنى والسياق نقرأ في الطبقات الكبرى لإبن سعد إكتفاء

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص435.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج3، ص96.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 87.

[5] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 10.

[6] نفس المصدر، ص 70.

[7] وهو نكاح تعرّضنا إلى ذكره سابقا.

[8] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 161.

[9] نفس المصدر، نفس الصفحة.

إحدى نساء بني النجار بإيمان الزوج كصداق[1] ونلاحظ هنا نوعا من التجرد عن المادة وإبدالها بما يوازيها نفاسة من حيث القيمة المعنوية[2].

ومهما يكن من أمر فإن مسألة قيمة المهر ظلت من الأمور الخاصة[3] والظرفية التي لا تخضع تماما لعُرف دقيق ؛ فعُمر بن الخطاب الذي أمر المسلمين بأن لا يُغالوا في الصداقات[4] أمهر إحدى نسائه وهي صفية بنت أبي عبيد الثقفية أربع مائة درهم وزادها سرا مائتين لما تزوجها[5].

ومع التطورات الطارئة على الدولة العربية الإسلامية الناشئة، والإبتعاد شيئا فشيئا عن بساطة العيش والقناعة التي ميزت الفترة النبوية والخلافة الراشدة، ارتفعت القيمة المادية للمهر، خاصة في الأوساط الإجتماعية الثرية التي انغمست في حياة البذخ والترف بسبب تدفق الثروات على الدولة الأموية من جرّاء حركات التوسع والفتوحات؛ ونذكر على سبيل المثال أن مصعب بن الزبير بن العوام أصدق عائشة بنت طلحة بن عبد الله[6] لما تزوجها خمسمائة ألف درهم وأهدى لها خمسمائة ألف درهم مما جعل البعض يقول :

أبلغ أمير المؤمنين[7] رسالــةمن ناصح ما إن يريد متـــاعـا
بُضع الفتاة بألف ألف كامــــل وتبيتُ سادات الجيوش جياعـا
فلو أنني الفاروق أخبر بالــذي شاهدته ورأيتــــه لا رتاعــــا[8]

ومن بين الأخبار الطريفة الأخرى الواردة في نفس هذا السياق في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، والثرية من الناحية الأنثروبولوجية رواية زواج فاطمة بنت القاسم بن محمد بن جعفر ذي الجناحين بن أبي طالب من طلحة بن عمر بن عبيد الله[9]، وكانت

---

[1] نفس المصدر، ص 426.

[2] يمكن وضع الصداق الذي ساقه مسيلمة لسجاج في هذا الإطار وكان أن وضع عن قومها صلاتي العشاء والفجر : أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 274.

[3] لما قال الرسول : "آتوا النساء صداقهن نحلة" قالوا يا رسول الله فما العلائق بينهم قال : "ما تراضى عليه أهلوهم" : أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 427، والعلائق : المهور : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص358.

[4] أنظر أيضا نفس المصدر، ج 7، ص 310.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 472.

[6] عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من بني تيم بن مرة، كانت من نبل قريش، ومن النساء العربيات الشهيرات التي اهتمت برواية أخبارها كتب الأدب والأنساب والطبقات لما تميزت به من شخصية قوية وجمال فاتن مما جعلها محظوظة عند أزواجها رغم شراسة أخلاقها. أنظر على سبيل المثال : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج11، ص 120- 130 والبلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 137- 142...

[7] يعني عبد الله بن الزبير : نفس المصدر، ص 138.

[8] نفس المصدر، ص 137.

[9] لماذا ؟ لا بد أنها كانت تعرفه أو تخالطه وأن زوجها كان على علم بذلك ! وإلا كيف نفسر شدة حرصه هذا ؟

قبلهُ عند حمزة بن عبد الله بن الزبير، واشتهرت هذه المرأة بجمالها البارع، فلما احتضر زوجها أوصاها وأحلفها بأن لا تتزوج طلحة بن عمر بن عبيد الله وبعد موته خطبها طلحة وكان أيضا جميلا بهيّا[1] فأعلمته بما حلفت به، فأعطاها ليمينها عشرين ألف دينار وأمهرها أربعين ألف دينار فتزوجته، وولدت له ابراهيم بن طلحة ورملة بنت طلحة، فزوج طلحة بن عمر ابنته رملة، إسماعيل بن علي بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب على مائة ألف دينار وكانت بارعة الجمال مثل أمّها، فقال له أحدهم أنت أتجر الناس تزوجت فاطمة بنت القاسم على أربعين ألف دينار، وأعطيتها على يمينها عشرين ألف دينار، فولدت لك ابراهيم ورملة فزوجت رملة بمائة ألف دينار وربحت ابراهيم وأربعين ألف دينار[2].

وتفيدنا هذه القصة في معاينة بعض التطورات الثقافية الطارئة على المجتمع القرشي الإسلامي في نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني هجري[3]، والتي نعتبرها في الحقيقة إحياءً لبعض القيم والعادات التي كان معمولا بها في العهد الجاهلي والتي ظلت مدفونة في اللاوعي الجماعي، تتحيّن فرص الظهور من جديد لمدى تجذرها في الذاكرة الجماعية الحية، فهذه القصة تُذكرنا بعادة النافجة التي كانت متفشية في المجتمع العربي الجاهلي، والتي سبق وأن تعرضنا إليها في هذا الفصل والتي جعلت بعض الأعراب يعتبرون الزواج من خلال وجوب المهر عملية بيع وشراء فقال أحدهم :

يقولون تزويجٌ وأشهدُ أنههو البيعُ إلا أنّ من شاء يكذِبُ[4]

وأدلة كثيرة تُثبتُ بصفة غير مباشرة ما قاله هذا الأعرابي ذكرنا البعض منها آنفا ونذكر البعض الآخر الآن في سياق ما ورد في التشريع الإسلامي في ما يخص النسوة اللاتي أسلمن وهاجرن من مكة إلى المدينة بعد صلح الحُديبية، فرفض الرسول ردّهن إلى أوليائهن من الكفار إذا امتُحِن بمحنة الإسلام : يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار[5] وأمره الله في المقابل أن يردّ صدقاتهن إلى أزواجهن وآتوهم ما أنفقوا[6].

---

[1] كانت المرأة العربية تحب الرجل الجميل.

[2] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 150.

[3] أخبار هذه القصة تدور في عهد الوليد بن عبد الملك : ذلك أنه كره تزوج طلحة بن عمر فاطمة وكان هم بتزوجها فكتب إليّ عامله على المدينة أن يخرجه إلى السوق ويجبره على طلاقها فلم يطلقها : أنظر : نفس المصدر، ص 150- 151.

[4] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 71.

[5] *سورة الممتحنة*، الآية 10.

[6] نفس السورة، نفس الآية. وانظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 12- 13.

ويُروى أيضا بخصوص فكرة التعويض أنه نُعي إلى امرأة من بني شيبان من أهل البصرة[1] خبروفاة زوجها خطأ، فتزوجت بعده رجلا آخر ثم إن زوجها الأول جاء، فارتفعوا إلى عثمان ليقضي بينهم، فخير الرجل الأول بين المرأة أو الصداق فاختار الصداق[2].

أما في حالة فسخ الزوج لعقد النكاح قبل البناء، فيحق للزوجة حسب التشريع القرآني أن تتمتع بقدر من الصداق المُقدم لها : يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فمالكم عليهن من عدة تعتدّونها فمتّعوهن وسرّحوهن سراحا جميلا[3] ونلاحظ هنا أنه لم يقع ضبط قيمة المتعة[4] بينما وقع ضبطها في الآية عدد 237 من سورة البقرة بنصف قيمة الصّداق[5].

وإن محاولة التمعن في التشريعات الواردة بخصوص الصداق تزيد في التأكيد على اعتباره مقابلا تتقاضاه المرأة لوطئها وحول تمتيع المرأة في حالة فسخ عقد النكاح من قبل الزوج، فهو بمثابة التعويض المادي عما قد يلحقها من ضرر معنوي بسبب تراجعه في ما وعدها به.

من الذي كان يسوق المهر للعروس أو لأهلها ؟

تشير أغلب الروايات الواردة في مصادرنا بخصوص الزواج والمهر إلى أن العريس هو الذي كان يسوق الصداق للعروس باعتباره المستفيد الرئيسي من عملية الزواج لكن أوردت مصادرنا أيضا حالات عديدة يقوم فيها الأب أو الولي بدفع الصداق عن العروس وفي الحديث : وليس عند أبوينا ما يصدقان عنّا[6] كما لاحظنا في قراءاتنا حالات يكون سائق المهر والد العروس نفسه عن العريس، مثل ما حدث لما خطب لقيط بن زرارة من ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباني ابنته فقال له : لا تبيتن فينا عزبا ولا محروما فزوجه وساق عنه المهر وبنى بها في ليلته تلك[7].

كذلك لما خطب علي فاطمة سأله الرسول : هل عندك شيء؟ فقال : لا فقال له : وأين درعك الحُطمية التي أعطيتك يوم كذا ؟ قال : هي عندي، قال : فأصدقها إياها، فأصدقها وتزوّجها[8].

---

[1] هي سهية بنت عمر الشيبانية روت عن عثمان وعلي : نفس المصدر، ص 471.
[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[3] *سورة الأحزاب*، الآية 49؛ أنظر أيضا ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 479 - 480 .
[4] متعة المرأة ما وُصلت به بعد الطلاق : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 15- 16.
[5] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، 273- 274.
[6] أي يؤدّيان إلى أزواجنا الصداق : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 310.
[7] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 66.
[8] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 20.

كما نقرأ في نفس المصدر، ويخص هذا خبر زواج الرسول من أم حبيبة بنت أبي سفيان، أنه أرسل إلى النجاشي من يخطبها منه فزوّجها إياه وأصدقها من عنده عن الرسول أربع مائة دينار[1].

وتفيد كل هذه الأمثلة التي قدمناها أن الصداق، الذي يمثل ركنا رئيسيا من أركان الزواج والذي يسوقه العريس للعروس حتى يستحلّ فرجها، يُمكن أن يدفعه عنه طرفا آخر أبا كان أو وليا أو حتى أجنبيا؛ وفي إطار سياسة التشجيع والحث على الزواج التي إنتهجها الإسلام، أوردت مصادرنا حالات عديدة تكفل فيها الرسول بإعانة بعض المسلمين على دفع مهر العروس[2]، وسلك عمر بن عبد العزيز من بعده نفس السياسة فجعل لمن تزوج امرأة ولم يقدر أن يسوق إليها صداقها أن يأخذه من مال الله[3].

كيف وأين كان يصرف المهر؟

تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على أمرين اثنين أوّلهما نوعية المهر المُساق إبل، مال، أو عقار وثانيهما هُوية الشخص المُتصرّف فيه العروس نفسها أو وليها أو كامل قومها[4]، وسبق أن ذكرنا أن بعض أهل الجاهلية كانوا لا يعطون من المهر شيئا للعروس بل كانوا ينفجون به ما يملكونه من إبل.

وما كان معمول به أيضا هو أن الولي الذي يُسلم إليه مهر العروس[5]، يجهّز منه ابنته ببعض المتاع الذي تحتاج إليه في حياتها اليومية بعد زواجها وظل هذا معمولا به في العهد الإسلامي[6]، ويبدو أنه هناك من كان يُجهز ابنته من عنده وبماله الخاص ولا يلجأ إلى استعمال المال المُقدم له كمهر لها، ونذكر من بين هؤلاء عَدي بن حاتم الطائي الذي أعدّه ابن حبيب من أجواد الإسلام[7] وكان زوّج ابنته إلى عمرو بن حريث على السنة أي بأربعة وثمانين درهما وجهز ابنته من عنده[8] كما تعرّضنا في مصادرنا إلى

---

[1] نفس المصدر، ص 99. ويبدو أن عبد الملك بن مروان وقت صداق النساء أربع مائة دينار لذلك السبب : نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 34- 35.

[3] انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص374.

[4] المهر الذي ساقه مسيلمة إلى سجاح والمتمثل في وضع صلاتي الفجر والعشاء، تمتع به كامل قومها الذين قالوا فيه : "هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نرده"، أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 18، ص 165- 166.

[5] هذا يفسر ما ذهب إليه بعض الباحثين في كون المهر مؤسسة شاهدة على السلطة التي يمارسها جيل على جيل آخر، أنظر :

A. Testart, N. Govoroff et V. Lécrivain, "Les prestations matrimoniales", *L'Homme*, n° 161 Janvier-Mars 2002, p. 169.

[6] لما زوج الرسول ابنته فاطمة لعلي بعث معها بخملة ووسادة ادم حشوها ليف ورحائين وسقاء وجرتين، انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8.

[7] *المحبّر*، ص 156.

[8] نفس المصدر، نفس الصفحة.

حالات أخرى يوصي فيها الولي ابنته أن تحتبس قسما من المهر لنفسها لتأمينها من نوائب الدهر، وأن توسّع بالبعض الآخر لأهلها[1].

وما لاحظناه بصفة عامة أن العروس كانت في الفترة الإسلامية الأولى تتصرف في مهرها بكل حرية[2]، ويُثبتُ صنفا من النساء كن يخترن نوعية صداقهن كما بينا ذلك آنفا؛ كما أن تأكيد الشريعة الإسلامية على وجوب الصداق كركن أساسي من أركان الزواج لا يستقسم بدونه، مدى أهمية هذه المؤسسة وما ترمز إليه من دلالات عميقة المعنى ومتجذرة لا فقط في الثقافة العربية بل وكذلك في مختلف الثقافات الإنسانية منذ فجر التاريخ.

الهــــــداء[3]

لايُمكن التغافل عن ذكر آخر طقس من طقوس الزواج الذي يُعتبر تتويجا لكل ما سبقه من مراحل، وهو الإهداء أو الهداء والمتمثل في مغادرة العروس مقرّ إقامة أهلها للعيش مع زوجها وسط أهله وذويه[4].

ولو رجعنا للمعاجم العربية بحثا عما ورد فيها من تفاسير لعبارة الإهداء أو الهداء ورموزها في الثقافة العربية القديمة، لزدنا تأكدا من أنّ الزواج يشبه في ظاهره غيره من العقود التي تُبرم بين أطراف معيّنة، بعد الطلب والعرض ومناقشة الشروط والتي يليها مباشرة تسليم البضاعة إلى الذي أصبح صاحبها ومالكها بمُقتضى ما يُخوّله له ذلك العقد من حقوق عليها والهدي من الهدية ويبدو أنها كانت في الأصل مالا ويدعم ابن منظور رأيه هذا بقول سليمان أتمدّني بمال[5] وكان يقصد الهدية التي أرسلتها إليه ملكة سبأ "وإني مرسلة إليهم بهدية[6]".

كما يقول ابن منظور أنّ الهَدِيَّ الأسير ويبدو أن المرأة سُمّيت هديّا لأنها كالأسير

---

[1] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 298 - 299 .

[2] لما تسلمت ام حبيبة بنت أبي سفيان مهرها الذي ساقه إليها النجاشي عن الرسول، ارادت أن تعطي منه إلى أبرهة جارية النجاشي التي بشرتها بخطبة الرسول لها : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 98.

[3] تقول العرب : هدى العروس إلى بعلها هداء، وقد هُديت إليه، ويقال : إهتدى الرجل امرأته إذا جمعها إليه وضمها وهي مهدية وهديٌّ : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج15، ص62.

[4] ذكرت مصادرنا بعض الحالات التي يُشترط فيها على الزوج الإقامة مع زوجته وسط أهلها، وهو سلوك لاحظناه خاصة عند بعض سكان المدينة ونذكر على سبيل المثال أن أبا بكر لمّا تزوج إمرأة من الخزرج وهي حبيبة بنت خارجة، أقام معها بالسّنح حسب تقاليد أهلها : أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 198- 200.

[5] *سورة النمل*، الآية 35.

[6] نفس السورة، الآية 36، راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 61.

عند زوجها[1] والهَدْيُ ما يُهدى إلى مكة من النّعم[2] ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله[3] ويضيف صاحب اللسان إلى النّعم المال والمتاع، ويذكر أنّ العرب تسمي الإبل هديّا ويقولون كم هديّ بني فلان ؟ يعنون الإبل، التي سُمّيت هديّا لأنها تُهدى إلى البيت[4]

وكان للعرب تقاليدهم الخاصة بهم في الإهداء الذي يعبّرون عليه أيضا بالزّفاف[5]، فكانوا يقومون بتزيين العروس بمختلف مستحضرات الزينة التي نذكر منها العود[6] والورس[7] والعنبر[8] والزّباد[9] والمسك[10] ....[11]، ويصلحون من شأنها في ما يخصّ ثيابها فيقومون بصبغها[12] إلى غير ذلك.

ثمّ يتم حمل العروس إلى عريسها بعد أن يُطلب منه إرسال من يحملها إليه[13]، وعثرنا في مصادرنا على حالات أخرى يكون فيها أخو العروس هو الذي يتولى عملية حمل أخته إلى عريسها، ونذكر على سبيل المثال أنّ ذي الجدين وهو قيس بن مسعود الشيباني بعث بابنته مع ولده بسطام عندما زوّجها إلى لقيط بن زرارة[14]، وتشير المصادر أيضا إلى أن عملية حمل العروس إلى عريسها يُمكن أن تقوم بها بعض النسوة، إلا أن ذلك كان يُعتبر غير كافيا لإضفاء الشرعية اللازمة على عملية إيصال العروس إلى عريسها والتي يوليها العُرف العربي القديم أهمية خاصة لها علاقة بالقيم الموروثة والراسخة في اللاوعي الجماعي ومن المستحسن في مجتمع ذكوري كالمجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي، أن يقوم بها ذكرا، خاصة وأننا في بيئة

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 62.

[2] واحد الأنعام وهي المال الرّاعية : الإبل والغنم والبقر... ويبدو أن العرب أرادوا بالنّعم الإبل خاصة، أنظر : نفس المصدر، ج 14، ص 212. وانظر الباب الثالث من هذا البحث.

[3] *سورة البقرة*، الآية 196.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج15، ص62.

[5] يقولون : زفّت العروس يزفها زفّا وزفافا... أي هداها : نفس المصدر، ج6، ص57.

[6] هو الخشبة المطرّاة يُدخّن بها ويُستجمر بها، غلب عليها الإسم لكرمه وفي الحديث : "عليكم بالعود الهنديّ" قيل هو القسط البحري، وقيل هو العود الذي يتبخر به ; أنظر نفس المصدر، ج 9 ، ص 461 - 462.

[7] الورس : نبت أصفر يكون باليمن، تُتخذ منه الغُمرة للوجه (يُطلى به وجه المرأة ويداها حتى ترقّ بشرتها ويصفو لونها: نفس المصدر، ج 10، ص 119) : أنظر : نفس المصدر، ج 15، ص 270.

[8] العنبر : الزعفران وقيل الورس، والعنبر : الترس، وإنما سُمي بذلك لأنه يُتخذ من جلد سمكة بحرية يقال لها العنبر ; أنظر المصدر نفسه، ج 9، ص 414.

[9] الزّباد : طيب يُجلب من دابة من نواحي الهند : أنظر نفس المصدر ج 10، ص 10.

[10] المسك : ضرب من الطيب فارسي معرّب، وكانت العرب تسميه المشموم... أنظر المصدر نفسه، ج 13، ص 107.

[11] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 98.

[12] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 299.

[13] لما تزوج الرسول من اسماء بنت النعمان الجونية أرسل أبا أسد السّاعدي يحملها إليه : أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 613.

[14] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 66.

صحراوية يقِلّ فيها الأمن عن المال وعن النفس لتفشي ظاهرة قطع الطرق والسّبي وقد تكون كل هذه العوامل أو البعض منها، من الأسباب التي جعلت عمر بن الخطاب يتدارك وضعا كهذا تسبّب فيه شخصيا لما قام بتكليف بعض النسوة بمرافقة أم أبان الدوسية إلى زوجها عثمان بعد أن زوّجها إياه، قائلا : إنها أمانة في عنقي، أخشى أن تضيع بيني وبين عثمان فلحقهن وضرب بنفسه على باب عثمان، وقال له : خذ أهلك بارك الله لك فيهم[1].

إن موقف عمر له ارتباط متين بنظرته الاحتقارية للمرأة واعتبارها دون الرجل منزلة ومكانة، وبالتالي عدم كفاءتها لأداء مهمة رسمية كإيصال عروس أمانة إلى عريسها، ويكشف موقفه في الآن نفسه عن تقديسه وتقديس المجتمع العربي ككلّ لهذا الطقس بالذات من طقوس الزواج وتثمينه لمكانة العروس في هذه المؤسسة باعتبارها أمانة نفيسة تُسلم في يد الزوج ليواصل مهمة رعايتها وحمايتها.

وما يمكن استنتاجه من خلال ما سبق هو أن العروس كانت تُحمل إلى عريسها[2] ويبدو أن ذلك كان يتم بواسطة المِزقة أو المِحقة، التي تتمثل في رَحْل يُحَفُّ بثوب تركب فيه العروس، ويشبه هذا المركب الهودج إلا أن الهودج يُقبّب والمحقة لا تُقبّب، وعن ابن دريد أنّ سبب تسمية هذا المركب الخاص بالنساء بالمحقة، هو الخشب الذي يحُفّ ويحيط بالقاعد من جميع جوانبه[3]، هذا هام ويرمز إلى ما ذكرناه آنفا بخصوص تثمين وتقديس المجتمع العربي آنذاك لمؤسسة الزواج، وخاصة للعروس التي تُحاط بعناية خاصة ومُركزة في جميع طقوس الزواج وأنها كانت تُحْملُ وتُهدى لعريسها في أبهى حُلة وشكل.

وعند وصول العروس معزّزة ومُكرّمة إلى زوجها[4] تُدخل عليه، فيقوم باجتلائها[5] وكان للعرب القدامى سننهم الخاصة في اجتلاء النساء، ونذكر على سبيل المثال، أن الرسول لما تزوج من أسماء الكندية حُملت إليه وأنزلت في أطم بني ساعدة، فخرج إليها يمشي على رجليه حتى جاءها وتقول الرواية : فأقعى على ركبتيه ثم أهوى

---

[1] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 144.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 57.

[4] يبدو أن وصول العروس إلى عريسها يُرافقه في العرف العربي احتفالا ومراسما، ومن ذلك أن الرسول في ليلة زفاف الفريعة بنت أسعد بن زرارة، من نبيط بن جابر - وهما من بني النجار - وكان هو الذي زوجها إياه، طلب منهم أن يقولوا : "أتيناكم فحيونا نحييكم، ولولا الحنطة السمراء لم نحلل بواديكم، ولو لا الذهب الأحمر ما جئناكم" : أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 440.

[5] من جلا الأمر وجلاه وجلّى عنه كشفه وأظهره وقد انجلى وتجلى. وأمرٌ جليٌ : واضح ... أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 343 - 345.

إليها ليقبّلها، وكذلك كان يصنع إذا اجتلى النّساء[1].

إنّ خروج الرسول مترجلا إلى زوجته وقعوده على ركبتيه أمامها ليُقبّلها يرمز إلى مدى تقديسه للمرأة ومن خلاله تقديس كل المجتمع العربي آنذاك لها ومعاملتها بكل رقة ولطف وأناقة، إجلالا لمكانتها ودورها في المجتمع ويُفنّد هذا الموقف كل ما نُعت به الرجل العربي آنذاك من خشونة وعجرفة ووحشية في معاملته للمرأة واعتبارها مجرد متاع للهو والمتعة، هذا أمر ويستحق الوقوف عنده، لأن الرسول وليد البيئة التي عاش فيها ونشر فيها دعوته، وكان يتبنى بالتالي أهم أفكارها وقيمها.

ويُشكل اجتلاء العروس أو جلوتها أهم طقوس الزواج على الإطلاق باعتباره تجسيدا لاختراق الممنوع الاجتماعي بتزكية المجتمع نفسه واحتفاله بذلك، فالزواج يعطي للزوج حق التكشف على جسد كان ممنوعا عليه فأصبح حلاً له بفضل ما تخوله له مؤسسة الزواج من حقوق وتجريد العريس عروسه من ثيابها التي كانت تحجبها يعتبر فتحا لباب كان مغلقا ويُمكن أن يكون لهذا الطقس بعدين، أولهما نزع الستر الذي كان يحجب جسد المرأة التي تزوجها، وبُعدا يتمثل في المرحلة التي تلي مباشرة العملية الأولى وهي عملية اختراق الغشاوة التي كانت تحمي فرج العروس البكر وتمنعه وللعرب مصطلحاتهم الخاصة للتعبير عن هذه العملية نذكر من بينها القِضّة أو الإفتراع وتقول العرب "اقتضّ المرأة افترعها وأخذ قِضتها أي عذرتها[2] أو ابتكرها[3] وتُسمي الزوج الذي يقوم بذلك بأبي عذرها[4].

ولا نعرف الكثير عن طقوس هذه العملية أو المراسم الاجتماعية التي كانت ترافقها في تلك الفترة ونتساءل إن كانت تقام لها مراسما بالفعل، كتلك التي تُقام اليوم في بعض جهات العالم العربي التي حافظت على تقاليدها والتي تبدو باتصال متين مع العروبة وقيمها ؟ وما نستنتجه من خلال مصادرنا هو ضـــرورة مطاوعـــة العروس لعريسها ليفتضّ عذرتها وإلا تصبح محل لوم المجموعة[5] ويبدو أيضا من خلال الأخبار الواردة في المصادر أن تجريد العريس عروسه من ثيابها يستجيب لبعض التراتيب المضبوطة، ونعرض على سبيل المثال الحوار الذي دار بين عثمان ابن عفان ونائلة

---

[1] أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 144.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 204.

[3] أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 475 : حيث نقرا بخصوص سكينة بنت الحسين بن علي بن ابي طالب أن مصعب بن الزبير بن العوام كان أول أزواجها وهو الذي "ابتكرها".

[4] العُذرة : البكارة والعذرة ما للبكر من الالتحام قبل الافتضاض وعُذرة الجارية : اقتضاضها ويقال : فلان أبو عُذر فلانة إذا كان افترعها واقتضها وأبو عذرتها : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 107.

[5] قيل لامرأة من العرب : "علام تمنعين زوجك القِضّة ؟" فأجابت : "كذب والله إني لأطاطيء له الوساد وأرخي له الباد" تريد بذلك أنها لا تضم فخذيها، أنظر : نفس المصدر، ج 1، ص 338.

بنت الفرافصة الكلبية ليلة دخولها عليه، إذ قال لها : أتقومي إلينا أم نقوم إليك ؟ فقالت له : "ما قطعت أرض السماوة وأريد أن أنثني إلى عرض البيت وقامت إليه فقال لها : انزعي ثيابك فنزعتها، فقال حلي مرطك، فأجابته : أنت وذاك[1]، وفي المرط قال أحد الشعراء العرب :

تساهم ثوباها ففي الدّرع رداة وفي المرط لقوان ردفهما عَبَلُ[2]

وما نلاحظه في هذا البيت هو تمييز الشاعر بين ثوبين أحدهما الدرع وهو ثوب تدخل وسطه المرأة وتجعل له يدين وتخيط فرجيه[3]، وتجوبه في هذا البيت رداة وهي الجارية الشابة الممشوقة[4] والثوب الثاني هو المِرط وهو كساء أو مطرف يُشتمل به ويكون غير مخيط ونلاحظ حسب البيت أنه يلي مباشرة جسد المرأة وبالتحديد فخذيها، اللذين وصفهما الشاعر باللقوين لاكتنازهما لحما ووصف ردفهما بالعبل[5].

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو وجود عُرف عربي قديم تجري عليه عملية تجريد العروس من ثيابها وهو عُرف مشحون بمعاني دقيقة تعبّر عليها تلك الرموز التي لها دلالاتها، باعتبار الرمز تجسيدا ماديا لما هو معنوي، وتكتسي الرموز أهميتها من كونها وسيلة اتصال بين الأشخاص وتنتمي إلى منظومة خاصة تسوسها قوانين داخلية، مما يفسر تقديس المجتمع لها، فنائلة الكلبية كانت تعرف ما كان لها وما كان عليها، خاصة وأنها كانت ثيبا فنزعت ثوبها الخارجي، لكنها طلبت من عثمان أن يكون هو الذي يقوم بحل مرطها أو ثوبها الداخلي قائلة له : أنت وذاك ، فهل كان ذلك مجرد تعبير عن رغبة شخصية أم تكرارا لإحدى طقوس الزواج التي نُسي معناها الأصلي مع طول المدة وظلت رموزها مجردة وشاهدة عليها على مرّ الأجيال والعصور؟ ونتساءل إن لم يكن حرص نائلة على أن يكون عثمان هو الذي يتولى حل مرطها بنفسه مشحونا بمعاني دقيقة ومعبرة عن تلك الوضعية الإجتماعية الجديدة التي يحدثها الزواج، والمتمثلة في تسلم الزوج منذ تكشفه على جسد زوجته مسؤولية احصانها ومنعها باحصان فرجها أولا وبالذات؟ ذلك أن الإحصان إحصان الفرج هو اعفافه[6]، وهو ما يؤكده النص القرآني والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا[7].

فالمرأة تكون المسؤولة الوحيدة قبل زواجها على إحصان فرجها وإعفافه

---

[1] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 70- 71.
[2] نفس المصدر، ج 13، ص 83.
[3] نفس المصدر، ج 4، ص 331.
[4] نفس المصدر، ج 5، ص 78.
[5] العبل : الضخم في كل شيء : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 14.
[6] أنظر : نفس المصدر، ج 3، ص 209 - 210.
[7] *سورة الأنبياء*، الآية 91.

وبزواجها تتحول هذه المسؤولية إلى زوجها وهي مسؤولية ثقيلة يحاسبه عليها المجتمع ككل، مما يفسر شدة المراقبة التي يفرضها الزوج على زوجته، والرجل العربي بصفة عامة على المرأة وإنّ تحمّل الزوج هذه المسؤولية يبدأ منذ لحظة فتحه للمغلق وإجلائه والتكشف عليه.

من جهة أخرى، تشير المصادر إلى أن العريس كان يولم على عروسه صبيحة عرسه أو مدخله ويُمكننا الإستشهاد بأمثلة عديدة من السيرة وأخبار الصحابة إلى غير ذلك، ويبدو أيضا أنّ إعداد طعام العُرسان كان يشكل في تلك الفترة مورد رزق البعض من التجار[1] في بعض المدن العربية في الفترة الإسلامية الأولى، مما يفسر أهمية هذه العادة وكثرة رواجها.

يتجلى ممّا سبق أهمية الجانب الجنسي في مؤسسة الزواج ودورها في تنظيم الحياة الجنسية للإنسان سُموّا به من الطبيعة إلى الثقافة.

---

[1] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 4، ص 53.

الفصل الثاني

الزواج ودوره في تأطير الحياة الجنسية في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

لم نعثر في المعاجم العربية القديمة على مصطلح الجنس أو الجنسانية[1] بمعناه المعروف حاليا[2] واستعمل العرب القدامى عبارات أخرى عديدة ومتنوعة تفيد نفس المعنى سنتعرض خلال هذا الفصل إلى دراسة البعض منها.

النّكاح[3] المباح والنكاح الممنوع

ميزت الثقافة العربية منذ العهد الجاهلي بين نوعين من النّكاح نكاح منظم تؤطره مؤسسة الزواج ويُبيحه المجتمع ونكاح لا يخضع لأي عُرف أو قانون، ينبذه المجتمع ويدينه، أطلقت عليها عدة أسماء أشهرها الزنا[4] والسفاح[5]، وكان أهل الجاهلية إذا خطب الرجل امرأة قال : انكحيني وإذا أراد الزّنا قال : سافحيني وقال الأعشى في هذا الصدد : إما نكاح وإما أزنْ[6].

ويُروى أن الرسول مرَّ ببيت فسمع عزفا فقال ما هذا ؟ قالوا يا رسول الله نكح فلان فقال كمل دينه، هذا النكاح لا السفاح ولا يكون نكاحا في السّر حتى يُرى دُخان أو يسمع حسّ دفّ[7] والدخان كناية عن الطّبخ والوليمة وهي عادة متجذرة في

---

[1] استعمل هذا المصطلح كتعريب للعبارة الفرنسية : "Sexualité" في عنوان كتاب عبد الوهاب بوحديبة : La Sexualité en Islam.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص383 حيث نقرأ في تعريفه للجنس انه : "الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير ومن حدود النّحو والعروض والأشياء جملة...".

[3] النكاح هو إحدى العبارات التي استعملها العرب للتدليل على الجانب الجنسي من الزواج مثل الدّحم والخجا : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 302 وص 29، وأصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزوج نكاح لأنه سبب الوطء المباح : أنظر نفس المصدر ج 14، ص 279.

[4] نفس المصدر، ج 6، ص 96-97.

[5] يقول ابن منظور في تعريفه للسفاح : "التسافح والسفاح والمسافحة الزنا والفجور... وهو أن تقيم امرأة مع رجل على فجور من غير تزويج صحيح" : نفس المصدر، ص 275، ويُضيف ابن منظور في نفس الصفحة، أن الزنا سُمّي سفاحا لأنه كان من غير عقد كأنه الماء المسفوح أي المصبوب الذي لا يسحبه شيءٌ.

[6] نفس المصدر، ص 96.

[7] وفي الحديث : "أعلنوا النكاح وأضربوا عليه بالغربال"، والغربال والدف تُشبه به في استدارته، أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 39. وإن ضرب الدف والغناء من بين طقوس حفل الزفاف. أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 4، ص 457، وابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص447.

التقاليد العربية الموروثة[1] وثرية بالرّموز[2] والغرض منها إشهار الزواج[3] وإعلانه لدفع الرّيبة، ذلك أن السفاح يكون في السّر لأنه غير مشروع وممنوع[4]، ولا يفوتنا التأكيد على أن الوليمة ضرورية وركن أساسي من أركان النكاح ؛ ذلك أن الرسول قال لعليّ بن أبي طالب لما زوّجه ابنته فاطمة : "يا علي إنه لا بد للعروس من وليمة[5] ويبدو أن عليّا رهن درعه عند يهودي ليولم على فاطمة وليمة لم يكن أفضل منها في ذلك الزمان[6].

فالوليمة التي عرّفها ابن منظور بأنها طعام العرس والأملاك، أصلها الوَلْمَة وهي تمام الشيء واجتماعه[7] والهدف منها إشهار النكاح والإعلان عنه بجمع الناس على طعام[8] ويُروى أن عدد الذين أكلوا من الطعام الذي أولمه الرّسول على زينب، بلغ حوالي احدا أو اثنين وسبعين رجلا[9] جاؤوا لتهنئة الرسول الذي أشهر زواجه من زينب بهذه الطريقة.

إن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة يمنعها المجتمع العربي آنذاك؛ والزواج وحده الذي يقوم باختراق الممنوع والحرام ليصبح مسموحا به وحلالا يزكّيه المجتمع ويبارك الله فيه نساؤكم حرثٌ لكم فاتوا حرثكم أنّى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله[10] والمقصود بـ قدّموا لأنفسكم التسمية عند الجماع أي قول بسم الله[11] ومن السنة إذا دخلت المرأة على زوجها ليلة الزّفاف أن يقوم فيصلي ركعتين[12] ونلامس عند هذا الحد

---

[1] تستمدّ هذه العادة جذورها من فترة تاريخية موغلة في القدم، أشارت إليها أقدم النّصوص المُدوّنة بالأكاديّة التي تمّ اكتشافها في بلاد الرافدين ويعود تاريخها إلى أوائل القرن الثاني قبل الميلاد. راجع : صبيح عبد الله، *عقوبة جريمة الزنا ...*، ص 60.

[2] نذكر بمدى تقديس العرب لعادة تقاسم الطعام وما ينجر عن ذلك من التزامات يتعهدون بها تجاه بعضهم بعضا. وأعطى العرب أسماء مختلفة للأطعمة التي يتم إعدادها في مختلف المناسبات فسموا طعام العرس الوليمة وطعام المأتم الوضيمة وطعام الولادة الخُرس... أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 399 وص 330 وج 10، ص 239.

[3] إشهار الزواج ركنا أساسيا لكل زواج صحيح.

[4] حرّم الإسلام نكاح السّر : "لا تواعدوهن سرّا" : سورة *البقرة*، الآية 235.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 21.

[6] نفس المصدر، ص23.

[7] أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 399.

[8] يتكون طعام الوليمة من لحم شاة أو كبش يُرافقه آصُع من ذرة أو غيرها من الحبوب، أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 21. ونقرأ على ص 122 من نفس المصدر أن وليمة رسول الله على صفية. كانت السمن والأقط والتمر.

[9] أنظر ابن سعد، نفس المصدر، ص 105. وفي الحديث أنه ما أولم أحد على نسائه ما أولم على زينب، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 399.

[10] سورة *البقرة*، الآية 223.

[11] أنظر : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 252.

[12] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 72.

فكرة حساسة تناولها بالدرس أميل دوركهايم وهي جدلية الممنـــوع "l'interdit" والمُحرّم[1] "le sacré" ؛ ذلك أن المُحرّم يدخل في دائرة الممنوع ويرتبط بما هو ديني وإجتماعي. فالزواج إذا نزعنا عنه طابعه الاجتماعي والعُرفي كمؤسسة تنظيم وتأطير للعلاقات الجنسية بين النساء والرجال داخل المجتمع وتشريع لعملية الإنجاب[2] ؛ يُصبح مُجرّدا من عمق معناه الثقافي والإنساني بعدم خضوعه للقانون وللعُرف الإجتماعي، فيصبح حينئذ ممنوعا والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ماملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين[3].

وحرم القرآن فـي العديد من آياتــه الزنـــا[4] وماهـــاه اللـه بالإشـراك بـــه الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك[5] واعتبره الرسول قاذورة[6] يُعاقب مقترفها بالرجم في حالة ثبوت التهمة عليه[7]، رجــلا كــان أو امــرأة.

وما يمكن ملاحظته ونحن نتصفح مختلف الروايات التي أوردتها مصادرنا في هذا الباب هو صعوبة إثبات تهمة الزنا على من رُمي بها إلى درجة الاستحالة في أغلب الأحيان، ويقول الجاحظ : مما صان الله به النساء أنه جعل في جميع الأحكام شاهدين وجعل الشهادة على المرأة إذا رُميت بالزنى أربعة مجتمعين غير متفرقين في موضع يشهدون أنهم رأوه مثل الميل في المكحلة وهذا الشيء عسير لما أراد الله من إغماض هذا الحد إذ جعل فيه الشّدخ[8] بالحجارة[1]، وهذا تعبير أمين على الموقف القرآني

---

[1] أنظر :

E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p428 et les pages suivantes.

وسوف نتولى دراسة هذه الفكرة في الباب الثالث من هذا البحث.

[2] يُعتبر الإنجاب من أهم أهداف الزواج وهو وحده الذي يمنح الشرعية الإجتماعية للأبناء ويُلحقهم بنسب آبائهم ؛ وتثبت المادة الأنثولوجية المتوفرة في مصادرنا، نظرة العربي الاحتقارية لمن لا ولد له وهو العاقر أو الأبتر : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 315.

[3] *سورة المعارج*، الأيتان 29 و30.

[4] نذكر من أهمها الأية 32 من سورة الإسراء : "لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا" والأيتين 68 و69 من *سورة الفرقان* والأيتين 2 و3 من *سورة النور* والأية 12 من سورة الممتحنة.

[5] "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة..." ؛ *سورة النور*، الأية 3.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج11، ص73.

[7] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص9. وبخصوص الرّجم يُمكن التفكير في دلالات هذه العملية وربطها بفكرة بالشيطان "الرّجيم" في الثقافة العربية ثم الإسلامية. والرّجم لا يكون إلا بالحجارة، انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج5، ص 120-121، فهل كانت الحجارة أداة تطهير لما هو رجس (Impur) ؟ وهل كان ذلك بعلاقة مع اعتبارها في التاريخ السامي القديم كمسكن للإلاه كما سيُوضح لاحقا ؟ والرّجم عقوبة قديمة أشارت إليها النصوص السومرية التي يعود تاريخها إلى النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد وكانت تُسلط على كل من اقترف الزّنا : راجع صبيح عبد اللطيف عبد الله، *عقوبة جريمة الزنا*...، ص55.

[8] الشّدخ : الكسر في كل شيء رطب ورخص : ابن منظور، *لسان العرب*، ج7، ص 53 ونشير إلى وجود فارق هام من الناحية اللغوية على الأقل بين الشدخ والرجم : انظر المصدر السابق.

إذ يقول الله واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم[2] وتؤكد الروايات الواردة في مصادرنا عن شدة التحري في مختلف الأحكام المتخذة في مسألة الزنا لما تكتسيه هذه التهمة من خطورة، وتهديدها للتوازن الاجتماعي القائم على صراحة النسب وصحته[3] وعلى سبيل المثال لما جلس عمر بن الخطاب ودعا المغيرة بن شعبه والشهود للتحقيق في قضية زنا تورط فيها المغيرة، خاطب هذا الأخير أحد الشهود قائلا : يا زياد اذكر الله، واذكر موقف يوم القيامة ؛ فإن الله وكتابه ورسوله وأمير المؤمنين قد حقنوا دمي، إلا أن تتجاوز إلى ما لم تر ما رأيت فوالله لو كنت بين بطني وبطنها ما رأيت أين سلك ذكري منها فسأله أمير المؤمنين " أرأيته يدخله كالميل في المكحلة؟" فقال: لا[4].

ويحرص الإسلام حرصا شديدا على معاقبة كل من يرمي شخصا بالزنا بدون تحري وتثبت والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون[5].

إن موقف الحضارة الإسلامية من الزنا متجذر في تاريخ الثقافة العربية الجاهلية وأوردت مصادرنا قصة طريفة حول تورط هند بنت عتبة بن ربيعة في الفترة الجاهلية في قضية زنا رماها بها زوجها الأول الفاكه بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم، وتبرز أحداث الرّواية مدى تألم هند وأبيها وشدة حرص هذا الأخير على تبرئة ذمتها مما قذفها به زوجها إلى درجة استعداده لقتله إن كان ما رماها به صحيحا لوضع حد للفضيحة، أو محاكمته إلى أحد كهان اليمن إن كانت هند متأكدة من براءتها، إذ قال لها : يا بنية إن الناس قد أكثروا فيك، فأنبئيني نبأك، فإن يكن الرجل عليك صادقا دسست عليه من يقتله فتنقطع عنك المقالة، وإن يك كاذبا حاكمته إلى بعض كهان اليمن، فأجابته بأنها متأكدة من براءتها، فقال عتبة لصهره يا فاكه إنك قد رميت بنتي بأمر عظيم، فحاكمني إلى بعض كهان اليمن، فكان ذلك وبحضور جماعة من بني مخزوم خرجت مع الفاكه وجماعة من عبد مناف خرجت مع عتبة وابنته، أعلن الكاهن براءة

---

[1] الجاحظ، *الرسائل*، ج 2، "كتاب مفاخرة الجواري والغلمان"، ص 97 : نلاحظ أن عقوبة التدخ بالحجارة متواضعة في حد ذاتها إذا قارناها بما نصت عليه الديانتين اليهودية والمسيحية في هذا الباب، ذلك أن اليهودية تعاقب الزنا بالقتل والمسيحية بالقلع وهو العزل وانتزاع الشيء من أصله : انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص282.

[2] *سورة النساء*، الآية 15.

[3] انظر إلى ص 213 من هذا العمل. ونذكر بالموقف الذي اتخذه المجتمع العربي الإسلامي من ولد الزنا والذي جاء على لسان الرسول القائل : "نعلان اجاهد بهما أحب إلي من أن أعتق ولد زنا"، أنظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 622. وابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 304.

[4] أنظر كامل القصة في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 16، ص 330- 333.

[5] *سورة النور*، الآية 4.

هند مما قذفها به زوجها قائلا : قومي غير رسحاء ولا زانية وستلدين ملكا يُسمّى معاوية، فانفصلت هند عن الفاكه وتزوجت من أبي سفيان[1].

وتكرر نفس الموقف الجماعي من قضية الزنا في بداية العهد الإسلامي في قضية الإفك[2] التي ألحقت بالرسول أذى كبيرا وحيرته إذ جاء على لسانه ما بال رجال يؤذونني في أهلي ويقولون عليهم غير الحق، والله ما علمت منهم إلا خيرا[3] كما تألمت عائشة ومرضت وظلت هي وعائلتها في حالة حزن شديد وكآبة إلى أن برّأتها السماء مما قُذفت به إن الذين جاءوا بالإفك عُصبة منكم لا تحسبوه شرّا لكم بل هو خيرٌ لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم[4]، خاصة وأن المتورطة في هذه التهمة امرأة ليست كسائر النساء يا نساء النبي لستن كأحد من النساء[5] وقال الله أيضا : يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يُضاعف لها العذاب ضعفين[6]، كما ذكرت مصادرنا أن صفوان بن المعطل السلمي الذي رُميت به عائشة كان تقتيا عنينا[7]، لم يكشف عن امرأة قط[8].

إن تشدد الإسلام، وهو وليد العصر والبيئة التي نزل فيها، في مسألة الزنا لا نجد له تفسيرا إلا في العناية الفائقة التي توليها الثقافة العربية لنظام النسب والقرابة؛ فالنسب هو التاريخ والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي له تاريخ، وهو الذي يصنعه بفضل ملكة العقل التي ميزته عن سائر الكائنات الأخرى وجعلته ينفرد عنها بقدرته على التحكم في غرائزه وتقييدها بالخضوع للعرف الجاري والقانون البشري الذي يرتكز على قاعدة رئيسية أساسها تحريم نكاح المحارم، باعتبارها أصل أنسنة الإنسان ونظام النسب، فنكاح المحارم يُقوّض النسب والقرابة وسببه العلاقات الممنوعة التي لا تخضع للمراقبة الاجتماعية وبما أن القرابة حقيقة ثابتة من جهة الأم لأنها هي التي تلد مما يؤكد دورها المحوري في مؤسسة الزواج، وجائزة من جهة الأب، وجب فرض مراقبة شديدة على المرأة وجسدها لأنها الباب الذي يمكن أن يدخل منه كل ما من شأنه أن يهدّد نظام المجموعة القائم على أساس النسب وصحّته، فوجب غلق هذا الباب

---

[1] أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 19، ص 39 وابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 67- 68.

[2] الإفك : الكذب وهو أيضا الإثم : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 166.

[3] أنظر تفاصيل القصة في كتاب ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الثاني، ص 297- 303 وابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 260- 265 .

[4] *سورة النور*، الآية 11 وانظر أيضا ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 262- 263.

[5] *سورة الأحزاب*، الآية 32.

[6] نفس السورة، الآية 30.

[7] يُقال تعنّن الرجل إذا ترك النساء وسمّي عنّينا لأنه يعنّ ذكره لقبل المرأة من عن يمينه وشماله فلا يقصده... أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 439.

[8] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 109.

بإحكام وذلك بحجبه وإحصانه أي منعه، لأن أصل الحجاب والإحصان المنع[1] والمرأة يحصنها الزواج وزوجها لأنها تصبح تحت سلطته ومراقبته وغيرته وبخصوص الغيرة قال روح بن زنباع لزوجته هند بنت النعمان وكانت عابت فيه شدة غيرته حقيق بالغيرة من كانت عنده حمقاء مثلك مخافة أن تأتيه بولد من غيره فتقذفه في حجره[2] ونلاحظ هنا أنّ الغيرة ليس سببها الحب بل الحرص على نقاوة النسب.

كل هذا يفسر سبب تأكيد مصادرنا على الزانية أكثر من الزاني، فغلمة المرأة[3] أو أسباب أخرى قد تجرها إلى اختراق الممنوع والزنا[4]، فيكون زناها أخطر من زنا الرجل على المجموعة، وإن كان الزّنا ممنوعا على الجنسين، لما قد ينجر عنه من إمكانية الحمل ؛ ذلك أن من بين أهم الوظائف الموكولة لمؤسسة الزواج تأطير وتشريع عملية الإنجاب والارتقاء بها من طابعها البدائي والطبيعي إلى الإنساني والثقافي، فلا يُعتبر الأبناء شرعيين[5] إلا إذا كانوا نتيجة علاقة جنسية شرعية تؤطّرها مؤسسة الزواج وكذلك عندما تتم عملية ولادتهم ستة أشهر كأدنى حد بعد البناء[6] وأربع سنوات كأقصى حدّ حسب المذهب الشافعي بعد إنفصال الزوجين[7] ويمكن للزوج إنكار أبوّته عن طريق

---

[1] أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 50-51، "مادة حـ جـ ب" وانظر أيضا :
E.I, T. III, ART "Hijab" et M. H. Ben Kheira, *L'Amour de la loi: Essai sur la normativité en Islam*, p.57-71.
وبخصوص الاحصان، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 209- 210 "مادة حـ صـ ن" حيث نقرأ : "الاحصان احصان الفرج وهو إعفافه ومنه قول الله تعالى : "أحصنت فرجها" أي أعفته... وقالوا : "بناء حصين وإمرأة حصان، فرقوا بين البناء والمرأة حين أرادوا أن يخبروا أن البناء محرّز لمن لجأ إليه، وأن المرأة محرزة لفرجها".

[2] روح بن زنباع بن جذام، كان أثيرا عند عبد الملك بن مروان، سوّده قومه فقالت له زوجته : "عجبا منك كيف يسودك قومك وفيك ثلاث خلال، أنت من جذام وأنت جبان وأنت غيور..." أنظر : ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص67- 88.

[3] المرأة الغلمة هي التي تغلبها شهوة النكاح، وهي على حد قول الرسول خير النساء على زوجها : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 111.

[4] لم يكن الزنا مقصورا على النساء الوضيعات والإماء فقط، بل تذكر مصادرنا نساء حرائر وشريفات زنين؛ أشهرهن بنت الخسّ التي قيل لها : " لما زنيت وأنت سيدة قومك؟ " فقالت : "قرب الوساد وطول السّواد"، والسّواد المسارّة والمراودة والجماع : أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 421.

[5] أي لهم الحق في النسب والانتساب إلى الأب وإلى كامل سلالته فتصبح لديهم هوية اجتماعية.

[6] إذا كانت المرأة متزوجة من قبل يُلحق الابن الذي يولد قبل الفترة المذكورة بالزوج الأوّل : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 188، حيث وردت قصة طريفة مفادها أن امرأة مات زوجها فاعتدّت أربعة أشهر وعشرا، ثم تزوجت رجلا فمكثت عنده أربعة أشهر ونصف، ثم ولدت ولدا، فدعا عمر بن الخطاب نساءً من نساء الجاهلية فسألهن عن ذلك، فقلن : هذه امرأة كانت حاملا من زوجها الأول، فلمّا مات حشّ ولدها في بطنها (أي يبس) فلما مسها الزوج الآخر تحرّك ولدها، فألحق عمر الولد بالزّوج الأوّل !

[7] Art "Nikah", in *EI*, TVIII, p.28.

اللعان[1]، فتبين زوجته منه ولم تحلّ له أبدا وإن كانت حاملا فجاءت بولد فهو ولدها ولا يلحق بالزوج، كما لا يمكنه أن يلحق بالرجل الذي قذفها به زوجها على أنه زنى بها، ذلك أن الرسول قال : الولد للفراش وللعاهر الحجر[2] وأن الذي أتُهمت به على أنه أتاها ليس زوجها ولا مولاها الذي يملكها بملك اليمين[3] لأنها محصنة بالزواج[4]، فيصبح المولود ولد زنا وابن زنية وابن بغية[5]، ويُقال فيه أيضا إنه لغية ولغيـر رشده[6] وفي الحديث مـن ادّعـى ولـدا لغيـر رشدة فلا يرث ولا يورث[7] ويعبّر هذا القول الذي جاء على لسان الرسول على نظرة المجتمع العربي الإسلامي وتهميشه لولد الزّنا واستثنائه من نظام المجموعة، إذ لا مكان له داخلها ؛ أما إذا لم يلاعن الأب زوجته رغم تشككه في سيرتها، فإن المولود وإن كان من غيره يلحق به وبنسبه ولا يمكن لوالده الطبيعي أن يدّعيه، لأنّ الإقرار بأبناء غير شرعيين ممنوع في الشريعة الإسلامية والبُنوّة والنسب في الثقافة العربية لا يستندان إلى ظاهرة طبيعية بيولوجية وهي الولادة، بقدر ما كانا يعبّران عن وضع قانوني يشرعه العرف الاجتماعي الجاري به العمل آنذاك ويميز الفقه الإسلامي بين الشرع والحقيقة والمجاز فالإبن الطبيعي المولود خارج إطار مؤسسة الزواج أو ما يماثلها كالولاء والمعروف في الثقافة العربية الإسلامية بولد الزنا غير شرعي، لكنه حقيقة[8]، فالأبناء يخلقهم الله في بطون أمهاتهم[9] وإلحاقهم بوالديهـم ليس

[1] أنظر بخصوص اللعان الأيات 6 و7 و8 و9 و10 من *سورة النور*، وراجع : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 257- 260 وابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 293.

[2] أنظر : نفس المصدر، ج 9، ص 451، مادّة "عهر" حيث نقرأ : العاهر : الزاني، من عَهَرَ إليها أي أتاها ليلا للفجور ثم غلب على الزنا مطلقا... وقال أبو عبيد : معنى قوله و"للعاهر الحجر" أي لاحق له في النسب ولاحظ له في الولد وإنما هو لصاحب الفراش أي لصاحب أم الولد، وهو زوجها أو مولاها.

[3] يمكن التفكير في معنى "اليمين" في الثقافة العربية القديمة التي تطعّمت بمؤثرات أجنبية يونانية خاصة، مفادها أنّ كل ما يأتي من الشّرق وهو اليمين بالنسبة لليونان، هو تفاؤلي ونقرأ في ابن منظور، نفس المصدر، ج 15، ص 457 : اليُمن : البركة واليُمن خلاف الشؤم...".

[4] يسمح التشريع الإسلامي للمسلم الإنجاب من الجواري اللاتي يملكهن بملك اليمين : أنظر *سورة النور*، الآية 24 وسورة الأحزاب، الآية 33. فيلحقهم بنسبه، من ذلك أن رجلا من بني مخزوم استأذن عمر في الغزو فلم يأذن له وقال : "لم يبق من أهل بيتك غيرك" ووهب له جارية فأولدها، أنظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 230، ويحسّن الإنجاب من الوضعية الاجتماعية للجارية ويمكنها من الارتقاء إلى رتبة "أم الولد" كما ذكرنا آنفا.

[5] البغيـة نقيـض الرّشدة في الولد، من البغاء وهو الفجور : أنظر: ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 456-457.

[6] من الغيّ : الضـلال والفسـاد وهو نقيض الرشـدة : أنظر نفس المصدر، ج 10، ص 149 وج 5، ص 219 : والرّشدة النكاح الصحيح.

[7] المصدر الأخير، نفس الصفحة. ونستنتج وجود علاقة جدليّة قائمة بين ثلاثة أطراف وهي الزّنا والنسب والوراثة وهي إحدى الأسس التي تقوم عليها كامل الثقافة العربيّة القديمة بصفة عامّة.

[8] أنظر : M. H. Ben Kheira, *L'Amour de la loi*, p. 276.

[9] "يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث..." *سورة الزّمر*، الآية 6 وأنظر أيضا سورة *المؤمنين*، الأيات 12 و13 و14.

إلا من باب المجاز[1].

يتبين من كل ما سبق مدى أهمية الوظيفة الاجتماعية والتشريعية التي تكتسيها مؤسسة الزواج في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات الإنسانية، والدّور التاريخي الذي تقوم به في تأطير استمرارية الجنس البشري ومنحه هويته الاجتماعية والثقافية بهدف تكوين أمّة عربية إسلامية متماسكة على أساس النسب الصريح وقد جاء على لسان الرسول : تزوجوا فإني مكاثرٌ بكم الأمم[2] وقال : تزوجوا والتمسوا الولد فإنهم ثمرات القلوب وإيّاكم والعُجُز العُقر[3]، فالإنجاب ظلّ من أهم أهداف الزواج[4] في الحضارة العربية الإسلامية وهو ثمـرة العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته ورُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال : إنـي لأجهدُ نفسـي في النكاح حتى يُخرجَ الله منّي نسمة تسبّحه[5] ورُوي أنـه قال أيضا : عليكـم بالأبكـار الشّواب فإنهـنّ أطيـب أفواهـا وأنتـق أرحاما[6]، فالرجـل ينشد في المرأة في إطار مؤسسة الزواج أو ملك اليمين المتعة الجنسية والولد الذي كثيرا ما كان يستعمل أيضا كحجاب للرغبة في المتعة في إطار العلاقة الزوجية[7].

ونظم القرآن الحياة الجنسية للمسلم في إطار مؤسسة الزواج في العديد من سوره، وخاصة سورة البقرة حيث أكد على الفرج كموضع وحيد يأتي منه الرجل زوجته، واشترط أن يكون طاهرا من دماء الحيض والنفاس : "ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهُرن فـإذا تطهّـرن فأتوهنّ مـن حيـث أمركـم اللـه إن الله يحب التّوابين ويحب المتطهّرين[8] والمقصود بـ "من حيث أمركم الله" موضع الفرج[9] وفي نفس المعنى سُئل مالك بن أنس عن إتيان النساء

---

[1] أنظر : M. H. Ben Kheira, *L'Amour de la loi*, p 276

[2] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج2، ص102، "كتاب مفاخرة الجواري والغلمان".

[3] نفس المصدر، ص 103 العجز : ج عجوز وهي المرأة الكبيرة المسنة. والعُقر : ج عاقر وهي التي لا تلد : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص60.

[4] لا يكتمل شرف الفرد في مجتمعه حتى يتزوج ويُنجب الولد. فتُصبح له كنية (أبو فلان) وتستمر سلالته فلا تنقرض ؛ أنظر : R. Jamous, *Honneur et Baraka*, p. 66.

[5] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص103.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة، "أنتق أرحاما" أي أكثر أولادا وأصل النّتق الرّمي ويُقال للمرأة أنها ناتق لأنها ترمي بالأولاد رميا والمرأة المنتاق الكثيرة الأولاد : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 35.

[7] نذكر بجدلية العلاقة بين العملية الجنسية والحمل ومدى تجذر هذه الفكرة في الثقافة العربية والإسلامية، وأورد ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى خبر حمل أم سليم الأنصارية بعبد الله بن طلحة في الليلة التي مات إبنهما، وكانت أخفت على زوجها خبر موته وتقول الرواية أنها "وضعت بين يديه طعاما فأكل، ثم تطيبت له فأصاب منها فتلقت بغلام..." ثم أعلمته بعد ذلك بوفاة ابنها ؛ ولمّا أصبح أتى النبي فأخبره فسألـه "اعرستم الليلة" ؟ قال : نعم. قال : اللهم بارك لهما في ليلتهما..." ; أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 432 - 433.

[8] سورة *البقرة*، الآية 222 بخصوص الطهارة والتطهّر الطقسي : أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

[9] ابن الكثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 245 - 247.

في أدبارهن فأجاب : ما أنتم إلا قوم عرب هل يكون الحرث إلاّ موضع الزرع ؟ أي لا تعدو الفرج[1] وتلحق الشريعة الإسلامية إتيان المرأة من دبرها باللواط[2] الذي حرّمه الإسلام وعدّه علماؤه من الكبائر[3]، كما تساوي بين من أتى امرأة في دبرها ومن أتى امرأة وهي حائضا وتعدّه كفرا[4] وفي الحديث لعنت الغائصة والمغوّصة[5] وتحريم الدّيانة الإسلامية إتيان المرأة الحائض أو النافس ليس ابتكارا بل تواصلا لعُرف إنساني قديم يستمدّ جذوره من نظرة الإنسان المُبهمة إلى الدّم الذي كان يدخل في دائرة السحر والمقدس والممنوع ويُثير فيه شعورا غريبا وتوتّرا وتعتبر أغلب المجتمعات البدائية وهي شواهد عن مجتمعات الأمس دم الحيض والنّفاس نجاسة ورجسا[6] "Impur" وتُشير الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على هذه المجتمعات أن النساء كنّ يعتزلن في أماكن خاصة بعيدة عن المجموعة أثناء فترة الحيض والنفاس[7] وكان إتيان المرأة وهي حائض عارا كبيرا منذ العهد الجاهلي وقبل مجيء الإسلام، حيث شُبّه زواج شريفة النسب التي قلّ مالها في سنوات الجدب من هجين كثر ماله لتعيش منه، بالحائض التي فُجر بها فتورث أهلها العار لسببين أحدهما أنها أتيت حائضا والثاني أن الوطء كان حراما وإن لم تكن حائضا[8].

إنّ تأكيد الثقافة العربية منذ القديم على عدم إتيان المرأة وهي حائض أو من دبرها يُعتبر من جانب الحرص الشديد على نظافة وطهارة موضع الوطء من كل "نجاسة"[9]، وهو تثمين وارتقاء بالعملية الجنسية من منزلتها الدونية كمجرد إشباع

---

[1] نفس المصدر، ص 251 : نلاحظ حرص الإسلام على التماس الولد من خلال العملية الجنسية لكن بدون مغالاة كما هو الحال بالنسبة للديانة النصرانية التي تنكر تماما جانب اللذة والمتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين وتعتبرها فقط وسيلة للإنجاب لا غير، على عكس الإسلام الذي يقرّ المتعة ويشرّعها.

[2] قال الرسول : "الذي يأتي امرأته في دبرها هي اللوطية الصغرى" : أنظر إبن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج1، ص 249.

[3] أنظر : شمس الدين الذهبي، *كتاب الكبائر*، ص 46 والصفحات الموالية.

[4] أنظر نفس المرجع، ص 51 – 52 .

[5] ابن منظور ،*لسان العرب*، ج 106، ص 144 : الغائصة : التي لا تُعلم زوجها أنها حائض ليجتنبها فيجامعها وهي حائض، والمغوّصة : التي لا تكون حائضا فتكذب عليه وتقول له أنها حائض.

[6] كان يدخل كل ما هو رجس (Impur) قلقا وتوترا في المجموعة لذلك لا بدّ من اعتزاله، ويبدو أنّ الدّم كان يدخل في هذه الدائرة من الأشياء إلا أنّ علاقة الإنسان القديمة به تظهر مبهمة ومتناقضة، فهو رجس من جهة ومقدس من جهة أخرى، يُتقرّب بواسطته (النحر) للآلهة : انظر الفصل الثاني من الباب الثالث من هذا البحث. ويبدو أنّ الدّم الذي يسيل من الأعضاء التناسلية للمرأة أو الطفل عند الختان كان محل تقديس خاص : عند بعض الشعوب البدائيّة : انظر :. E. Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse, p 194 (note n°6).

[7] نلاحظ نفس الشيء تقريبا في الثقافة العربية القديمة، حيث كانت الحائض ترتدي لباسا خاصا يُسمّى الرهط وهو جلد قدره ما بين الركبة والسّرة فيُعرف به أنها حائض : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 343.

[8] أنظر نفس المصدر، ج 4، ص 26 مادّة "ختن".

[9] الدم نجاسة والغائط أيضا ويستوجبان الاغتسال والتطهر : *سورة النساء*، آية 43.

لغريزة حيوانية إلى دائرة الثقافة والتنظيم والملاحظ أن الإسلام على عكس الديانات الأخرى والحضارات البشرية القديمة لا يغالي في مسألة اعتزال المرأة الحائض وسُئلت عائشة : ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضا ؟ فقالت : كل شيء إلا الجماع[1] وتشير مصادرنا أنّها كانت تغسل رأس الرسول وهي حائض[2] وروت الرّباب أن جدّها عثمان بن حنيف طلب من جارية أن تناوله الخمرة فقالت له : لست أصلي، فأجابها : إن حيضتك ليست في يدك[3].

وبالتالي يُمكن للرجل تقبيل زوجته وهي حائض وملامستها والنّوم إلى جانبها، على عكس الدّيانة اليهودية التي تحرّم أيّ نوع من أنواع الاتصال بين الزوج وزوجته عندما تكون حائضا، حيث يُمنع عليه حتى ملامستها أو تناول أيّ شيء من يدها وحتّى مجرد النوم حذوها على نفس الفراش[4] وميزت الثقافة العربية والإسلامية بين عملية الوطء وما يُمكن أن يُحاذيه من حركات أليفة كالقبلة والمداعبة والمعانقة والتي تُعبّر أكثر من الوطء عن الجانب الشعوري والعاطفي في العلاقة بين الزوجين.

وإن تشدّدت الثقافة العربية والإسلامية في إحاطة الوطء بمراقبة شديدة وتحريمه خارج إطار الزواج بسبب ما قد ينجر عنه من تقويض لنظام النسب في حالة حصول الحمل[5]، فإنها أجازت القبلة وغيرها ممّا ذكرناه آنفا واعتبرت ذلك من اللّمم[6] ويقول الله : الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللّممَ إن ربك واسع المغفرة[7] وسئل عبد الله بن مسعود عن تأويل هذه الآية فقال : إذا دنا الرّجل من المرأة فإن تقدّم ففاحشة وإن تأخر فلمم وقال غيره من الصحابة عن اللمم أنه القبلة واللمس وقال آخرون: الإتيان فيما دون الفرج[8]، وما يؤكد أن اللّمم هو القبلة ما قاله وضّاح اليمن في حبيبته :

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 485.

[2] نفس المصدر، نفس الجزء، ص 122.

[3] نفس المصدر، نفس الجزء، ص 495.

[4] تجد دائما إلى الآن في غرف نوم اليهود المتشددين في دينهم، فراشا صغيرا إلى جانب الفراش الزوجي الكبير، تنام عليه المرأة عندما تكون حائضا أو نافسا و بعد انقضاء فترة الحيض أو النفاس تعود للنوم من جديد حذو زوجها، هذا حسب عملية استقصاء قمت بها شخصيا في عدد كبير من الأسر اليهودية المقيمة بالحارة الكبيرة في جزيرة جربة. وورد في التوراة تحريما صريحا لوطء الرجل زوجته وهي حائض مع ذكر أسبابه : "وإذا اضطجع رجل مع امرأة طامث وكشف عورتها عرّى ينبوعها وكشفت هي ينبوع دمها" سفر *اللاويين*، 18/20 ويبدو انّ العرب الجاهليين تأثروا بهذه المعاني التشريعية اليهودية بحكم معاشرتهم لليهود : انظر نائلة السليني الراضوي، *تاريخية التفسير القرآني*، ج 1، ص 96 - 97.

[5] يقول الله : "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرّت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكوننّ من الشاكرين" *سورة الأعراف* الآية 189.

[6] اللمم مقاربة الذنب واللمم ما دون الكبائر من الذنوب وهو أيضا مقاربة المعصية من غير مواقعة : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 332.

[7] *سورة النجم*، الآية 32، أنظر التفسير : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 257- 258.

[8] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، "كتاب القيان"، ص 164.

إذا قلت يوما نوّليني تبسّمـــت   وقالت معاذ الله من نيل ما حرم

فما نوّلت حتى تضرّعتُ عندها   وأنبأتُها ما رخّص الله في اللمـم[1]

وسُئل أعرابي عما ناله من عشيقته فقال : ما أقرب ما أحلّ الله مما حرّم الله[2]. فالشريعة الإسلامية دقيقة في أحكامها وتفرق بين حالات قد تبدو متشابهة ونذكر على سبيل المثال باب الطّهارة من الجنابة[3] والحالات التي تستوجبها أم لا، حيث نلاحظ تمييزا كبيرا بين الوطء والقبلة وما شابهها، فالوطء كاختراق مؤقت للممنوع في إطار مؤسسة الزواج يستوجب الطّهارة من الجنابة، بينما لا تستوجب القبلة ذلك ولا تنقض الوضوء أو الصّوم[4].

من جهة أخرى يبرز من خلال السيرة النّبوية حرص الحضارة الإسلامية على الالتزام ببعض الحياء والاحتشام وذلك بالاستتار أثناء العملية الجنسية إذ قال الرّسول : إذا جامع أحدكم فليستتر[5] وقالـت عائشة : ما رأيت فرج الرسول قط[6].

وتحث الشريعة الإسلامية المؤمنين على ممارسة الجنس في مناسبات ومواعيد معينة كأيام التشريق[7] أو يوم الجمعة فكان الرسول يقول لعائشة : "يا عائشة، اليوم يوم تبعّل وقران[8] وقالت أم سنان الأسلمية وهي إحدى النساء المبايعات : ما كنا نخرج إلى الجمعة والعيدين حتى نؤيس من البعولـة[9].

كما نلاحظ من خلال النص القرآني حرصا على احترام خلوة الرجل بامرأته في مواقيت معينة في اليوم : يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم

---

[1] أنظر ابن المنظور، *لسان العرب*، ج 14، مادة "نول" : حيث نقرأ : "النولة : القبلة".

[2] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، "كتاب القيان" ص 164.

[3] يقول الله : "وإن كنتم جُنبا فاطّهروا" *سورة المائدة*، آية 6 والجنب الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المَنيّ والجنابة : المني : أنظر ابن المنظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 374. والغسل من الجنابة كان معمول به في العهد الجاهلي بقية من دين إبراهيم وإسماعيل، ونذر ابي سفيان بن حرب أن لا يمسّ رأسه ماءٌ من جنابة حتى يغزو الرّسول بعد بدر : أنظر ابن هشام، *السيرة النّبوية*، القسم الثاني، ص 44.

[4] نذكر من بين الأمثلة العديدة الواردة في مصادرنا في هذا الصّدد، أنّ عاتكة بنت زيد امرأة عمر بن الخطاب كانت تقبّله وهو صائم فلا ينهها : أنظر ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 8، ص 266 - 267.

[5] ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 8، ص 193.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة. ولوحظ اتباع نفس السلوك عند بعض الشعوب البدائية التي تناولتها الأبحاث الأنثروبولوجية ونذكر من بينها على سبيل المثال شعب "البول" (Peuls) الإفريقي، وهو سلوك ثقافي غير طبيعي قد يتلقّنه الإنسان في كنف التعايش الجماعي وما يستدعيه من احترام للقيم والعادات والتقاليد الموروثة والرّاسخة في اللاوعي الجماعي.

[7] ومنه الحديث في أيام التشريق : "إنها أيام أكل وشرب وبعال"، أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 449.

[8] نفس المصدر، نفس الصفحة والمعني بالقران التزويج.

[9] ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 8، ص 292.

يبلغوا الحُلم منكم ثلاث مرات من قبل صلاة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن بعد صلاة العشاء ثلاث عورات[1].

الدّلالات الجنسية لمؤسسة الزواج

- الدّلالات اللغوية

تبرز الدلالات الجنسية القديمة لمؤسسة الزواج من خلال مختلف الألفاظ والتسميات التي أطلقت عليها، لاعتقادنا الراسخ بأن الكلمة وإن تغير مجال استعمالها عبر الزّمان، فإن معناها اللغوي يظلّ شاهدا على مدلولها الأصلي وتزخر المعاجم العربية بعديد المصطلحات المرادفة لكلمة زواج ونذكر من أكثرها رواجا النكاح الذي يُسمى أيضا البعال[2] وتستمد هذه اللفظة معناها من أسطورة الإله بعل وهو إله الخصوبة الأرضية كما هو معروف[3] وهو أيضا رب الخصوبة الجنسية وهناك ارتباط وثيق في الثقافة العربية، وفي كل الثقافات البشرية الأخرى، بين الخصوبة الأرضية والخصوبة الجنسية وكثيرا ما شُبّهت المرأة بالأرض "نساؤكم حرثا لكم"[4]، فالمرأة أرض يحرثها الرجل ويضع فيها زرعه أو غرسه لتُثمر الحياة وجاء على لسان عثمان بن أبي العاص الثقفي وهو يخاطب بنيه الناكح مغترس فلينظر إمرؤ حيث يضع غرسه[5].

وإلى جانب تشجيع الحضارة العربية الإسلامية للإنجاب والتكاثر، فإنها لا تنقص من أهمية جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين التي يُشرّعها العرف العربي ويؤكدها الإسلام وذلك في إطار مؤسسة الزواج[6] فالتبعّل هو المتعة الجنسية

---

[1] *سورة النور*، الآية 58. وأنظر تفسير هذه الآية في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 292 - 293، حيث نقرأ أن ما يستدعي الاستئذان في الأوقات الثلاثة المنصوص عليها في الآية وهي قبل صلاة الفجر وفي وقت القيلولة وبعد صلاة العشاء أنها أوقات نوم واسترخاء يضع فيها الرجل ثيابه ويكون مع أهله... كما نقرا أيضا في التفسير أن بعض الصحابة كانوا يحبون أن يواقوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا إلى الصلاة... أنظر ص 293، وأنظر أيضا ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 470.

[2] "البعال حديث العروسين وملاعبة المرء أهله..." أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 449.

[3] بعل في الأساطير الكنعانية ربّ الخصوبة والخضرة ويعتقد جواد علي أن عبادته بهذا المعنى الديني قد وصلت إلى العرب عن طريق الشعوب السامية المجاورة لهم وخاصة سكان طور سناء، وان معرفته تزامنت مع غراسة النخيل عند العرب... أنظر : جواد علي، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام* ج 6، ص 26.

[4] *سورة البقرة*، الآية 223. وهي فكرة سامية قديمة نجد صداها في التوراة : سفر اللاويين، 18- 20.

[5] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 32 : حث هنا على ضرورة حسن اختيار الزوجة، ونسبها : أنظر ما يلي.

[6] تنفي بعض الديانات جانب المتعة في العلاقة الجنسية بين الزوجين وتعتبرها فقط وسيلة لإنجاب الولد، من ذلك أن مسيلمة - الذي كان تأثر بنصارى تغلب - شرّع لبني حنيفة أن من أصاب ولدا واحدا عقبا (ذكرا) لا يأتي امرأة إلى

المشروعة وهو التفنن والتذوق في إشباع غريزة من بين الغرائز الطبيعية كالأكل والشرب والعرب تسمي الطعام والنكاح الأعذبان[1].

وإن تشبيه النكاح بالطعام في الثقافة العربية له دلالته الهامة إذ لا حياة بدون طعام. ويقول ابن منظور : تبعلت المرأة لزوجها أحسنت عشرته[2] وبالتالي فإنّ حسن معاشرة الزوجة لزوجها مبني على تلبية كامل رغباته الجنسية[3].

ومن بين التسميات الأخرى التي أطلقها العرب على النكاح والتي تؤكد أهمية مضمونه الجنسي، الباه أو الباهة وهو على حد قول ابن منظور الجماع[4]، وكذلك الحوز وهو مشتق من حوزة المرأة أي فرجها[5] ويُقال للذي تزوج امرأة تفشلها[6]، هذا إلى غير ذلك من المصطلحات التي تزخر بها المعاجم العربية والتي قد تبيّن أن الوظيفة الأساسية لمؤسسة الزّواج ذات طبيعة جنسية وهدفها المتعة إلى درجة المماهاة بينهما، فتعاطي الجنس والتمتع سبب الزواج وهدفه الأصلي وهو الذي يجعله قائم الذات أو يلغيه[7] فليس للزواج الشكلي "بدون أن يتم البناء" أي معنى شرعي في التقاليد العربية الإسلامية ومن ذلك أن امرأة سألت الرسول عن زوج تزوجته لتُحلل به رجوعها إلى زوجها الأول الذي طلقها للمرة الثالثة، فلم ينتشر ذكره ليتمكن من مجامعتها، فقال لها الرسول : أتريدين أن ترجعـي إلى رفاعة ؟[8] لا حتـى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك[1] ؛ كما كان

أن يموت ذلك الابن فيطلب الولد حتى يصيب ابنا ثم يمسك، فكان قد حرم النساء على من له ولدا ذكرا، أنظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 272- 273.

[1] وقيل هما الخمر والريق لعذوبتهما وحلاوتهما : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 100.

[2] نفس المصدر، ج 1، ص 449.

[3] من أهم واجبات الزوجة تجاه زوجها في التقاليد العربية القديمة طاعته إذا طلبها وجاء الإسلام ليدعم هذا الواجب انظر ما يلي.

[4] نفس المصدر، ج 1، ص 544.

[5] الحوز : النكاح وحاز المرأة حوزا نكحها أي جامعها وحوزة المرأة فرجها وهو في حوزها ما دامت إيّما لا يحوزه أحد إلا إذا نُكحت برضاها، فــإذا نكحت صار فرجها في حوزة زوجها... أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 390.

[6] فعل مشتق من الفيشلة وهي طرف الذكر : أنظر : المصدر نفسه، ج 10، ص 268.

[7] نشير هنا إلى قضية فقهية وهي الإيلاء، والإيلاء أن يحلف الرجل أن لا يجامع زوجته مدة فإن زادت هذه المدة عن أربعة أشهر إما أن يفيء أي يجامع وإما أن يطلق فيجبره الحاكم على ذلك لئلا يضر بها : "للذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" *سورة البقرة*، الآيتان 226 و 227، "فإن الله غفور رحيم" لما سلف من التقصير في حقهن بسبب اليمين، وعن سبب تأجيل المولي بأربعة أشهر ذكر الفقهاء أن عمر بن الخطاب خرج ليلا فسمع امرأة تقول :

تطاول هذا الليل واسود جانبــه ... وأرقنــي الا خـليـل أداعبــه

فو الله لو لا اللـــه أني أراقبــه ... لحرك في هذا السرير جوانبه

فسأل عمر ابنته حفصة كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها ؟ فقالت : ستة أشهر او اربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس أحدا من الجياش أكثر من ذلك... انظر : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 254- 255.

[8] رفاعة اسم زوجها الأول وهو رفاعة بن سموأل القرظي : أنظر الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص 93- 94 وابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 457 - 458.

عمر يجعل للرجل الذي وجد امرأته قرناء[2] الخيار في مفارقتها من غير أن يُوجب عليه المهر ونفس الشيء كان إذا لم يكن الرجل قادرا على تمتيع زوجته جنسيا[3].

وإلى جانب الأدلة اللغوية التي تثبت أهميّة الوظيفة الجنسية التي تؤدّيها مؤسّسة الزواج، نُشير إلى عمق ما ترمز إليه المواصفات الجمالية المحبذة في المرأة الزوجة من معاني جنسية عميقة.

- الدلالات الجنسية لمواصفات المرأة

أكدت المصادر العربية الشعرية والنثرية على وصف دقيق لجسد المرأة والتركيز خصوصا على الأعضاء التي لها علاقة أكثر بطقوس الممارسة الجنسية وهي التي يُوليها الرجل كامل انتباهه عند اختياره للزوجة.

ولضبط مقاييس الجمال المعتمدة في نهاية العهد الجاهلي وبداية العهد الإسلامي اعتمدنا على بعض القصص والأخبار الواردة في مصادرنا ووقع اختيارنا على إحدى الروايات التي يتضمنها كتاب الأغاني وتهمّ عائشة بنت طلحة لمّا نوى مصعب بن الزبير الزواج منها، فأرسل إليها امرأة لتنظر إليها فخاطبتها قائلة "فديتك كنا في مأدبة أو مأتم لقريش، فتذاكروا جمال النساء وخلقهنّ فذكروك، فلم أدر كيف أصفك فديتك، فألقي ثيابك[4]، فلم تتحرج عائشة من نزع ثيابها للبروز عارية أمام المرأة، مقبلة ومدبرة[5]، فأتت هذه الأخيرة مصعب وقالت له : "يا ابن أبي عبد الله، أما عائشة فلا والله إن رأيت مثلها مقبلة ومدبرة، محطوطة المتنين، عظيمة العجيزة، ممتلئة الترائب، نقية الثغر وصفحة الوجه، فرعاء الشعر، لفاء الفخذين، ممتلئة الصدر، خميصة البطن، ذات عُكن، ضخمة السرة، مسرولة الساق، يرتج ما بين أعلاها إلى قدميها[6].

وما نلاحظه من خلال هذا الوصف هو عملية استبطان المرأة لأذواق الرجل ونظرته إليها، كما تؤكد هذه القصة أن المرأة وإن شَرُفت في مجتمعها فإنها تظل قبل

---

[1] المعني هنا هو الزوج الثاني الذي أرادت الرجوع به إلى زوجها الأول ؛ والعسيلة الجماع الذي شُبهت لذته بذوق العسل. والعسيلة أيضا ماء الرجل ولا يكون الجماع إلا بتغييب ذكر الرجل في فرج المرأة ولا يكون ذواق العسيلتين إلا بالتغييب... أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 209- 210. وما نلاحظه هو حرص على حصول المتعة الجنسية من الجانبين : المرأة والرجل.

[2] القرن شيء يكون في فرج المرأة كالسن يمنع الوطء، والقرناء من النساء التي هي فرجها مانع يمنع من سلوك الذكر فيه إما غدة غليظة أو لحمة مرتفعة أو عظم... أنظر : نفس المصدر، ج 11، ص 138.

[3] أنظر ما يلي.

[4] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11 ص 120 - 121.

[5] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[6] نفس المصدر، ص 121- 122.

كل شيء متاعا وجسدا يُقاس جماله ويُعاين كما نستنتج من خلال أوصاف عائشة الجسدية المتطابقة إلى حد كبير مع أذواق العصر والتي يُعبّر عنها الشعر الجاهلـي أصدق تعبيــر، أنها شديدة الارتباط بالأرضية الاقتصادية والإيكولوجية[1] ؛ ففي وسط صحراوي قاس تُنتزع فيه سبل العيش بجهد وعناء كبير ويقل فيه الغذاء والماء[2]، اتجهت أنظار العربي وتطلعت إلى كل ما يصعب عليه نيله وإدراكه، ومن ذلك السمنة والبدانة التي اعتبرها العرب أساس الحسن والزينة والجمال ونشير إلى أن كلمة جمال نفسها مصدر الجميل وهو الشحم المذاب ويُقال للمرأة السمينة الجمول[3] وهذا يؤكد مدى ارتباط الجمال بالسمنة في الثقافة العربية القديمة[4] ويفسر قول أحدهـم : ما رأيت لباسا على امرأة أزين من شحم[5]، كما قيل لأعرابي : إنك لحسـن الكدنة فقال : ذلك عنوان نعمة الله عندي[6].

هكذا كانت وفرة اللحم والشحم والسمنة والبدانة من الصفات الجسدية التي يحبذها الرجل في المرأة العربية في العهد الجاهلي بل وكذلك في بداية الفترة الإسلامية، رغم تحسن ظروف العيش وتدفق الثروات على الدولة العربية الناشئة من جراء الفتوحات الإسلامية؛ مما جعل أشراف المجتمع العربي الإسلامي بصفة خاصة ينعمون بحياة الرخاء والثراء والترف خصوصا في العهدين الأموي والعباسي، ذلك أن التحوّلات التي شملت الأرضية الاقتصادية في الوسط العربي لم تواكب في سرعتها تلك التي طرأت على البُنى الذهنية بما فيها القيم والعادات والأذواق والتي تتم عادة ببطء كبير لمدى تجذرها في اللاوعي الجماعي والموروث المشترك الذي ظل حيًا في الفترة الإسلامية الأولى، فاعتُبرت المرأة النحيفة في العصر الأموي من شر النساء[7] ويبدو أن بعض النساء كن يتبعن نظاما غذائيا خاصا للسمنة فيأكلن إلى جانب السويق وغيره من الأكلات المسمنة المبرود وهو خبز يُصب عليه الماء[8].

وكان العرب يحبذون كثرة اللحم والشحم في أماكن معينة من جسم المرأة وهي العجيزة والأرداف والفخذين والساقين والصدر.

---

[1] نعتذر على استعمالنا لهذا المصطلح المعاصر في بيئة وزمنية قديمة ومغايرة.

[2] أنظر الباب الثالث من هذا البحث.

[3] أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 363- 364.

[4] أنظر : ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 90.

[5] إبن قتيبة، عيون الأخبار، ج 4، ص 30.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة، والكدنة كثرة اللحم والشحم : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 47.

[7] أنظر : ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 6، ص 85 - 86.

[8] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 366. ونشير إلى أنّ هذه العادة لا تزال موجودة بجزيرة جربة : حيث يتم تسمين العروس قبل زواجها بهذا النوع من الأكلات.

وبخصوص العجيزة قال ذو الرّمة :

تنوء بأخراها فلأيا قيامهـــــا ونمشي الهوين عن قريب فتبهر[1]

واشترى أبو الأسود الدؤلي جارية حولاء فعابها أهله فمدحها في شعره قائلا :

يعيبونها عندي ولا عيب عندها سوى أن في العينين بعض التأخر

فإن يك في العينين سوء فإنهـا مهفهفة الأعلـى رداح المؤخـــر[2]

كل هذا يفسر مدى حرص المرأة العربية في ذلك العصر على العناية والاهتمام بعجيزتها حتى تفتخر بثقلها، ومن ذلك أن عائشة بنت طلحة شوهدت بمسجد وكانت معها امرأتان تنهضانها لعظم أليتيها وكانت تقـول : إني بكما لمعناة[3]، وكان الحارث[4] قال فيها :

وتنـــوء تُثقلهـــا عجيزتُهـــا نهض الضعيف ينـوء بالوســـق[5]

ولإخفاء عيب النقص في عجيزتها كثيرا ما كانت المرأة العربية تلجأ إلى تعظيمها بواسطة العجازة أو الإعجازة وهي شيء شبيه بالوسادة تشده المرأة على عجزها لتُحسب أنها عجزاء ومبدنة[6] وأنشد بعضهم متغزلا بالمحبوبة :

إذا ما الزلّ ضاعفن الحشايـــا كفاها أن يُلاث بهـــــا الإزارُ[7]

ومع ضخامة العجيزة كان محمودا في المرأة العربية كثرة واكتناز لحم الفخذين[8]، وتُسمّى المرأة التي حضتها الطبيعة بهذه الخصلة اللفاء[9] وشبه أحد الأعراب عشبا كثيفا بأفخاذ نساء بين ساعدة قائلا :"شاذّ مأدّ، مولي وعهد، متدارك جعد، كأفخاذ

---

[1] نفس المصدر، ج 14، ص 316. ومعنى ذلك أن عجيزتها تثنيها إلى الأرض لضخمها وكثرة لحمها في أردافها.

[2] مهفهفة : ضامرة البطن.

ورداح : ضخمة العجيزة، ثقيلة الأوراك، انظر : ابو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11، ص 487.

[3] نفس المصدر، ص 129.

[4] هوالحارث بن خالد بن العاص بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وهو أحد شعراء قريش المعدودين الغزليين، كان يهوى عائشة بنت طلحة ويُشبب بها، ولاه عبد الملك بن مروان مكة ثم عزله بسبب تأخيره الصلاة حتى تفرغ عائشة من طوافها. أنظر نفس المصدر، ج 3، ص 217 - 221.

[5] نفس المصدر، ج 11، ص 129.

وقال حسان بن ثابت شعرا مماثلا في شعر بدر :

نفج الحقيبة بوصُها متنضد بلهاء غير وشيكـة الأقسام

بنيت على قطن أجم كأنـــه فضلا إذا قعدت مداك رخام

ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الثالث، ص 16-17.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9 ، ص 60.

[7] أنظر : نفس المصدر، ج 3، ص 193- 194: أي لا حاجة لها لتعظيم عجيزتها.

[8] وهو في النساء نعت وفي الرجال عيب ; أنظر نفس المصدر، ج 12، ص 304- 305.

[9] نفس المصدر، نفس الصفحة : واللفَ هو تداني الفخذين من السمن وفي حديث أحدهم : "إني لأسمع بين فخذيها من لفقها مثل قشيش الحرابش".

نساء بني سعد تشبع منه الناب وهي تعد[1]، كما تسمّي العرب أيضا المرأة اللفاء البذاء[2].

وحتى يكتمل الجمال وتتناسق مكوناته أولى العرب عناية بساقي المرأة من حيث صفاء اللون[3] وجمال الشكل، خاصة عند اختيار الزوجة ومن ذلك أن الرسول لما بعث أم سليم لتنظر امرأة نوى الزواج منها، طلب منها أن تشم عوارضها وأن تنظر إلى عرقوبيها[4] ؛ وقيل في أمّ تميم بنت المنهال وكان أحبّها خالد بن الوليد في الجاهلية وتزوجها بعد أن قتل زوجها في إحدى حروب الرّدة أنه لم يرُ مثل ساقيها[5].

وإلى جانب صفاء لون الساقين فإنه كان محبّذ فيهما أن يكونا مكتنزي اللّحم مع جمال الشكل، فاعتبرت المرأة الحديدة العرقوب والبادية الظنوب[6] من شر النساء، كما كان مشروط في القدمين صغرها وقيل فيهما : تبارك الله مع صغرهما كيف تطيقان حمل ما فوقهما[7].

وإن ما يؤكد مدى إثارة ساقي المرأة لشهوة الرجل الجنسية في الثقافة العربية القديمة أن المرأة كانت تُغطيهما في العهد الجاهلي[8].

وعلى قدر العناية التي أولاها الذوق العربي لجمال الجزء التحتي لجسد المرأة فإنه أولى عناية لا تقل عنها أهمية بجمال قسمه الفوقي، من ذلك أن العرب كانوا يفضلون الزواج بالمرأة القباء[9] وسأل مالك الأشتر علي بن أبي طالب وكان تزوج كيف وجد أمير المؤمنين امرأته ؟ فأجابه : كالخير من النساء إلا أنها قباء. فقال له : وهل يريد الرجل من النساء غير ذلك يا أمير المؤمنين حتى تدفئ الضجيع وتروي الرضيع[10].

---

[1] قال ذلك لأن النبت إذا كان قليلا وقفت عليه الإبل وإذا كان كثيرا أمكنها الأكل وهي تعد : الجاحظ، البيان والتبيين، ج 2، ص 79.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 338.

[3] أنظر الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 53 - 54.

[4] التجاني، *تحفة العروس*، ج 3، ص 231 والعرقوب هو ما ضم أسفل الساق والقدم : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9 ، ص 166 والعوارض : هي الأسنان التي في عرض الفم وهي ما بين الثنايا والأضراس وأمرها الرسول بذلك لتبور به نكهتها وريح فمها أطيب وأم خبيث : نفس المصدر، ص 147.

[5] أنظر ابو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 15، ص 199- 200.

[6] الظنوب هو حرف عظم الساق من قدام، أنظر : ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 86.

[7] نفس المصدر، ص 85.

[8] ابو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ج 5، ص 33 : يقول طرفة بن العبد :

سائــلوا عنّــا الــذي يعرفنــا بقوانا يوم تحلاق اللمّــم
يوم تُبدي البيض عن أسوقها وتلف الخيل أعراج النعم

اي يوم تكشف النساء البيض عن سيقانها من الفزع.

[9] وهي لفظة مشتقة من القبو أي الظم والمنقبي الكثير الشحم وأهل المدينة يقولون للضمة قبوة وقد قبا الحرف إذا ضمه...: أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج : 11 مادة "قبا".

[10] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 38.

وبالتالي فإن ضخامة ثديي المرأة كانت من بين الصفات الجسدية المحبّذة فيها، وشرطا أساسيا لكمال حسنها وجمالها[1] وقال الحجاج لا يحسن نحرُ صدر المرأة حتى يعظم ثدياها وقال المرّار العدويّ :

صَلْتـةُ الخدّ طويلٌ جيدُهـــا ضخمةُ الثّدي ولمّا ينكسر[2]

وحتى تبرز ضخامة الثديين من جهة وضخامة العجيزة من جهة ثانية، كان مستحسنا أن يربط بينهما خصرا لطيفا وبطنا ضامرا غير مسترخيا[3] وتُسمّي العرب صاحبته بالهيفاء أو المهفهفة[4] وقال أمرؤ القيس :

مهفهفة بيضـاء غير مفاضـة ترائبها مصقولة كالسّجنجل[5]

ومن بين المحاسن الجسدية التي عدّدها هيث وهو أحد المخنثين بالمدينة في بادية بنت غيلان أنها هيفاء شموع إذا قامت تثنّت ونصح أم سلمة أن تزوّج ابنها بها إذا فتح المسلمون الطائف[6].

فالعرب يحبّذون المرأة البدينة عن المرأة الهزيلة لكنهم يطلبون مع البدانة اللين واللطف وينبذون الجفاء والثقل[7] وأنشد عمر بن عبد العزيز قول قيس بن الخطيم :

بين شكول النساء خلقتها قصــدٌ فلا جبلةٌ ولا قصَفُ

تنامُ عــن كُبر شأنها فإذا قامت رُويدًا تكادُ تنقصفُ[8]

وفي السياق نفسه أولى العرب القدامى عناية فائقة بمشية المرأة التي كانت عنصرا من عناصر التبرّج[9] وإثارة شهوة الرجل ومن بين التفاسير التي قدمها

---

[1] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ،ج 6 ص 82.

[2] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 31.

[3] كان محبوبا في الذوق العربي أن يكون في بطن المرأة طيّات، أنظر الجاحظ، *الرّسائل*، ج 2، ص 102 وابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 85.

[4] يقال للجارية الهيفاء : مهفّفة ومهفهفة وهي الخميصة البطن الدقيقة الخصر، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 105.

[5] الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 60.

[6] أنظر الجاحظ، *الرسائل*، ج 2، ص 102 - 103.

[7] قال إمرؤ القيس واصفا امرأة باللين والخفة :

إذا ما الضّجيع ابتزّها من ثيابها تميل عليه هَوْنة غير متفال.

أي إذا جرّدهــا الرجل مــن ثيابهــا تمــيل عليه في لــين ولطــف، أنظـر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 399.

[8] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 31.

[9] التبرّج من البروج وهو الظهور والبيان والارتفاع، والتبرّج : إظهار المرأة زينتها ومحاسنها للرّجال، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 359. ونهى الإسلام عن ذلك : "ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى" : *سورة الأحزاب*، الآية 33.

المفسّرون للآية عدد ستين من سورة النور[1] والتي تنهي النساء عن التبرّج بزينتهن، أنّهنّ كنّ يتكسّرن في مشيهنّ ويتبخترن[2] وكثيرا ما كان يُقارن الجمال البارع بالمشية الحسنة ؛ وعن برّة بنت سعيد حفيدة علي بن أبي طالب قال أهل المدينة : "تغيّر كل شيء إلاّ مشية برّة وخبز أبي الغيث ومُلح أشعب[3] وكان لبرّة هذه مشية حسنة يُضرب بها المثل وقيل فيها :

هي الرّكن ركنُ النّســـاء التي إذا خرجت مشهدًا تُستلـــمْ
يَطفْـن إذا خرجــت حَولهـاكطوف الحجيج بيت الحَرَمْ[4]

وأشاد العرب في المرأة البياض والنقاء والنّضارة والضّياء ويقول طرفة واصفا وجه الحبيبة :

ووجه كأنّ الشمس ألقت رداءها عليــه نقــيّ اللون لم يتخدّد[5]

وقالت عائشة: البياض نصف الحسن[6] وتسمّي العرب نساء الأمصار حواريات لبياضهنّ[7] وقال الله في حوريات الجنة :كأنهن بيض مكنون[8] ويقول إمرؤ القيس واصفا بياض المحبوبة :

كبكر المُقاناةِ البياضَ بصُفرة غذاها نميرُ الماءِ غيرُ المُحلل[9]

وتفضيل العرب للمرأة البيضاء يمكن ربطه بالواقع البيئي الذي انبنت عليه كامل عناصر الثقافة العربية بمعناها الأنثروبولوجي[10] ؛ ففي بيئة صحراوية حارة تطول فيها فترة الإشماس يندر البياض ويقلّ، ممّا يجعله نفيسا ومرغوبا فيه وما الجنة التي وعد بها الله المسلمين الأتقياء إلا تحقيقا وتجسيدا لكل ما كان يحلم به العربي وينقصه في البيئة التي كان يعيش فيها والتي ظهر فيها الإسلام فالجنّة خضراء تجري من تحتها الأنهار، أهلها يعيشون في رخاء وترف ويلبسون الحرير، ونساؤها جميلات

---

[1] "والقواعدُ من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا فليس عليهن جُناح أن يضعن ثيابهنّ غير متبرّجات بزينة وأن يستعففن خيرٌ لهنّ والله سميع عليم" ; *سورة النّور*، الآية عدد 60.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 359.

[3] أنظر : الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها، ص 457 – 458 ; أبو الغيث إنسان كان يعالج الخبز بالمدينة ؛ وأشعب بن جُبير مولى.

[4] نفس المصدر، ص 457. سوف نقوم بدراسة مفهوم الحرم في الباب الثالث من هذا البحث.

[5] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 95.

[6] التجاني، *تحفة العروس*، ص 50.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 385.

[8] *سورة الصّافات*، الآية 49 .

[9] المعنى أنها بيضاء تشوب بياضها صفرة وقد غذاها ماء نمير عذب صاف. والبياض الذي خولط بصفرة هو أحسن ألوان النساء عند العرب : أنظر : الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 50 - 51. وقال ذو الرّمة : "كأنها فضة قد مسّتها الذهب". نفس المرجع، ص 44.

[10] أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

بيضوات فيها ينال المسلم كلّ ما حُرم منه في بيئته القاحلة التي عاش فيها في حياة الدّنيا.

وأحبّ العرب البياض في كامل أعضاء جسد المرأة مع التركيز خصوصا على الصّدر، الذي شبّهوا صفاء لونه بتلألؤ المرآة[1] والجيد الذي شبّهوه بإبريق الفضّة[2] والجبهة الوضّاءة[3].

تضيءُ الظّلامَ بالعشاء كأنّها منارةُ مُمْسى راهبٍ متبتّل[4]

وبما أن اللون لا يبرز إلا بضدّه[5] عشق الرجل العربي المرأة الفرعاء[6] التي يكون لون شعرها أسودا فاحما[7]، حتى تبرز وضاءة الجبهة والوجه الذي يزداد تألّقه بحمرة الوجنتين[8] وأكدت بعض الدراسات على وجود علاقة ثلاثية بين الشعر واللون الأسود والخصوبة ووقع الإعتماد على العامل اللغوي ومعاني الأسماء التي أطلقها العرب القدامى على الشعر، وأهمّها الفرْعُ، الذي يستدعي عالم الخضرة وما يرمز إليه من خصوبة[9] والتوحيد بين المرأة والشجرة في الميثولوجيا الإنسانية والذي ظهر صداه في الشّعْر الجاهلي في صورة شَعر المرأة[10] ؛ هذا مع التذكير بأن العرب تقول للأسود أخضر وتطلق على الشجر الأخضر اسم السواد[11] ويُستحسن هذا اللون المشحون في اللاوعي الجماعي بـدلالات جنسية عميقة، في شعْر المرأة وفي حاجبيها وفي شفتيها ويقول الجاحظ : من أطيب ما في المرأة وأشهاه شفتاها للتقبيل وأحسن ما يكونان إذا ضارعتا السّواد[12]. وقال طرفة :

وتَبْسِم عن ألمى كأنّ مُنوّرًا تخلّل حرّ الرّمل دعْصٌ له ند[13]

وحتّى يشتد لمعان الأسنان وينصع بياضها، كانت نساء العرب تذرّ الأثمد على

---

[1] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 50.

[2] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 85.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] يريد أنّ نور وجهها يغلب ظلام الليل ؛ أنظر : الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 55.

[5] لم يكن ازواج النبي يرتدين الثياب الأبيض : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 467 ؛ وشوهدت عائشة وعليها درع مورّد وخمار اسود ؛ أنظر نفس المصدر، ص 494.

[6] فـرْع المرأة شعرها وإمرأة فارعة وفرعاء طويلة الشعر، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 239.

[7] أنظر : الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 52.

[8] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 85.

[9] أنظر : إبراهيم محمّد علي، *اللون في الشعر العربي قبل الإسلام*، ص 195.

وانظر أيضا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 239 : "تفرّعت أغصان الشجرة أي كثرت".

[10] ابراهيم محمّد علي، *اللون في الشعر العربي قبل الإسلام*، ص 220 - 221.

[11] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 420.

[12] الجاحظ، *الرسائل*، ج 1، ص 205.

[13] الألمى : الذي يضرب لون شفتيه إلى السواد والأنثى لمياء، وحرّ كل شيء خالصه؛ والدعص الكثيف من الرّمل والندى يكون دون الابتلال ؛ أنظر، الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 94.

شفاههن ولثاثهن[1]، فاللون الأسود رمز عنفوان الشباب والقوة والخصوبة الجنسية والخلود والجمال ويقول الجاحظ إن الإنسان أحسن ما يكون في العين ما دام أسود الشعر وكذلك شعورهم في الجنة[2].

وتتجلى من خلال كل ما سبق أهمية المكانة التي توليها الثقافة الأنثروبولوجية العربية لتمتيع حاسّة النّظر بكل ما هو جميل ورائق وكُتب الكثير عن لذّة النّظر التي تسبق لذة اللمس[3] وقال المسيح : "لا يزني فرجُك ما غضضت بصرك"[4] وفي القرآن : قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم[5].

كما تفيدنا المادّة الأثنوغرافية المتوفرة بكثرة في المصادر اللّغوية والأدبية برواج هذا السلوك في ثقافة العصر، فسُمّي الرجل الذي يُديم النّظر إلى النساء رنّاءًا، ويقول ابن الأعرابي : ترنّى فلان أدام النّظر إلى من يُحبُّ وقولهم في الفاجرة تُرنّى من الرّنوّ أي يُدام النّظر إليها لأنها تُزنُّ بالرّيبة[6] وقال الفرزدق :

فلا تدخل بيوت بني كُليب ولا تقرب لها أبدا رحَـــالا

فإنّ بها لوامـــعَ مُبرقــاتٍ يكّدن ينكن بالحدق الرّجال[7]

وإن تبــرّج المرأة وإظهارها لزينتها غايته تحريك شهوة الرّجل الجنسية[8] وهو سلوك قديم نسبه الإسلام إلى الجاهلية الأولى[9]، زمن كانت المرأة تلبس لباسا شفّافا وغير مخيط الجانبين[10] وإن نهى الإسلام المرأة عن التبرّج ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى[11]، فإن النّهي لم يكن مطلقا وشمل فقط التبرّج بالزينة لغير محلها وذمّ إظهارها للأجانب، فأما للزوج فلا[12] وذلك لما تكتسيه الزينة من فائدة بالنسبة لمتعة الرجل الجنسية التي تبدأ بتمتيع العينين أوّلا ثمّ البقيــة وتتزيــن المرأة العربيــة بطــرق

---

[1] نفس المرجع، ص 95.

[2] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 1، ص 205 ؛ لنذكر دائما أن الجنة عالم مثالي في الذاكرة العربية الإسلامية.

[3] أنظر عبد الوهاب بوحديبة، *الجنسانية في الإسلام*، ص 262 - 263.

[4] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 84.

[5] *سورة النور*، الآية 30.

[6] أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 335 - 336.

[7] الرّحال : المنازل، اللوامع المبرقات : كناية عن عيون النساء : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 84 ؛ والحدق جمع حدقة، وحدقة العين سوادها الأعظم : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 87.

[8] نفس المصدر، ج 1، ص 359.

[9] *سورة الأحزاب*، الآية 33.

[10] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 359.

[11] *سورة الأحزاب*، الآية 33.

[12] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 359.

ووسائـل مختلفـة ابتـداء مـن اللّبـاس[1]، والمصوغ الذي تُزيّن به أماكن مختلفة من جسدها حتى تبدو أكثر جمالا ونذكر منها الرّقبة واليدين والأصابع والرجلين[2]، إلى مختلف المستحضرات الطبيعية التي تضعها في وجهها وشعرها وأطرافها والتي سنتعرّض لذكرها في ما يلي :

نظافـــة الجسم والتعطر والزينة

إلى جانب جمال الجسد وتناسق مكوّناته تولي الثقافة العربية بمفهومها الأنثروبولوجي، أهمية بالغة لنظافة الجسم والتعطّر والزينة ويقول ابن حبيب : كانت العرب دون سواها من الأمم، تصنع عشرة أشياء منها في الرأس خمسة وهي المضمضة والاستنشاق والسّواك والفرق وقصّ الشارب وفي الجسد خمسة وهي الختانة وحلق العانة ونتف الإبطين وتقليم الأظفار والاستنجاء[3] وفي الحديث : من سنن المرسلين التّعطر والنكاح والسّواك والختان[4] ونقرأ أيضا : "خير نسائكم العطرة المطرة[5] وشرّ النساء المذرة الوذرة"[6].

وتبدو هذه السنن والعادات الدالة على حرص العرب على نظافة الجسم والتعطّر والزينة، مشحونة بمضمون جنسي نستشفه في سياق الرّوايات التي جاءت بخصوصها ومن بينها النصائح التي كان يقدّمها الآباء أو الأمهات للفتاة عند زواجها وهي تتهيأ لمغادرة بيت الأهل للالتحاق ببيـت الزوج؛ وكلها تؤكد على الماء[7] كاطيب

---

[1] كانت المرأة العربية ترتدي اللباس الملون ويقال له المُعصفرُ وخصوصا الورديّ : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 487.

[2] نفس المصدر، ص 97.

[3] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 329 ؛ والاستنجاء هو الاغتسال بالماء من النّجو والتمسّح بالحجارة منه، والنّجو : ما يخرج من البطن من ريح وغائط : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 63.

[4] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 19 ؛ وأنظر حول الختان ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 26، مادة "ختن" وأنظر أيضا بعض الدراسات مثل :

S. A. Aldeeb Abu_Sahlieh, *Circoncision masculine, circoncision féminine, Débat religieux médical social et juridique* p. 21-23. وبخصوص علاقة الختان بالنكاح، أنظر : عبد الوهاب بوحديبة، الجنسانية في الإسلام، ص 236، واعتبر بعض الباحثين الختان والنكاح تهذيبا لجنسانية الإنسان :

M. H. Ben Kheïra, *L'Amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam*, p.71.

[5] امرأة مطرة كثيرة السّواك وعطرة طيبة الجرم وإن لم تتطيّب... المطرة التي تنظف بالماء، أخذ من لفظ مطر كأنها مطرت فهي مطرة أي صـارت ممطورة مغسولة... انظر ابـن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 132.

[6] المذرة : القذرة، رائحتها كرائحة البيضة الفاسدة : أنظر نفس المصدر، ج 13 ص 58. والوذرة التي ريحها ريح الوذر وهو اللحم : أنظر نفس المصدر، ج 15، ص 262.

[7] شكل الماء العمود الفقري في الثقافة الأنثروبولوجية العربية القديمة وذلك لأسباب بيئية مادية تمثلت في ندارته وقلته في الوسط العربي الصحراوي القاحل ؛ وبما أنه سبب الحياة "وجعلنا من الماء كل شيء حي..." : سورة

الطيب والكحل كأزين الزينة[1] والسّواك لتنظيف الفم[2] والحنّاء لتخضيب الأطراف[3]، وهي الزينة التي سُمح للمرأة بإبدائها[4].

وتخضيب الأطراف من الطقوس الجمالية القديمة التي كانت تمارسها المرأة العربية والتي تفننت الأبيات الشعرية المنسوبة للفترة الجاهلية في وصفها وتصويرها ببراعة وبخيال خلاب، فشُبهت أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر وبالعقيق وبالأساريع[5] ويقول أمرؤ القيس :

وتعطو برخص غير شثن كأنه أساريع ظبي[6] ومساويك اسحل[7]

وتشبيه أصابع المحبوبة بالياقوت الأحمر والعقيق له رموزه التي يمكن البحث عنها في ما توحي إليه الحجارة الكريمة من معاني الصفاء والنقاوة والطهارة والنفاسة[8] هذا إلى جانب الدلالات الجنسية للون الأحمر وهو لون رايات البغايا في فتـــرة الجاهلية اللّواتي كن يُعرفن بصواحبات الرايات وارتباطه بخصوبة المرأة الجنسية لأنه لون دم الحيض والنفاس[9]، مما يفسر شدة إثارته لشهوة الجماع[10].

وكان نساء العرب يضفرن شعورهن ويجعلن الخلوق في قرونهن[11] والخلوق ضرب من الطيب كان العرب يتعطرون به إلى جانب مواد أخرى كالمسك والعنبر

الأنبياء الآية عدد 30 شكل البحث عنه وجهة الجميع ؛ فلا نستغرب بالتالي أن تكون كل القيم والأعراف الاجتماعية العربية القديمة والدين متهيكلة حوله : الباب الثالث من هذا العمل.

[1] نذكر على سبيل المثال الفرافصة الكلبي الذي نصح ابنته نائلة حين جهزها إلى عثمان بأن تتزين بالكحل وتتطهر بالماء، أنظر ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 71 - 76.

[2] السّواك ما يدلك به الفم من العيدان وفي حديث : "السّواك مطهرة للفم" : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 438.

[3] قال الرسول لامرأة جاءت تبايعه "انطلقي فاختضبي ثم تعالي أبايعك" : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 11.

[4] "لا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها..." : *سورة النور*، الآية 31.

[5] الأساريع ديدان تظهر في الربيع مخططة بسواد وحمرة ؛ أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج، ص 242 وهي رمز الحيوية والخلود : راجع الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 55.

[6] ظبيٌ : إسم واد بتهامة : نفس المصدر، نفس المرجع، نفس الصفحة.

[7] نفس المرجع، نفس الصفحة؛ والإسْحِلُ يستاك به ينبت بالحجاز بأعالي نجد : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 198.

[8] لكل نوع من الحجارة الكريمة رموزه الخاصة التي تضرب جذورها قدما في التاريخ الميثولوجي الإنساني، وما نعرفه عن الياقوت هو أنه رمز الحب لشدة صفائه ونقاوته وصلابته، وأن له مفعولا ضد الأوبئة والكوابيس وحالات الكآبة، كما أنه يُنمّي الذكاء ويخفف من وطأة الغموم العاطفية، انظر :

N. et A Metta, *Les Pierres précieuses*, p. 99.

[9] أنظر : إبراهيم محمد علي، *اللون في الشعر العربي قبل الإسلام*، ص 81 - 82.

[10] اختيار اللون الأحمر -وهو من أهم الألوان الساخنة- للستائر والمفروشات واللباس والضوء في غرف النوم يضرب بجذوره قدما في تاريخ الإنسانية. وليس من خصوصيات الثقافة العربية فحسب.

[11] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 14، ص 300.

وغيره[1].

ولم تكن المرأة العربية تعتني بتعطير جسدها و شعرها فقط، بل كانت تهتم أيضا بتعطير فراشها بالمسك وبيتها بالنضوح[2] ويقول أمرؤ القيس :

وتضحي فتيت المسك فوق فراشها   نؤوم الضّحى لم تنتطق عن تفضّل[3]

وكانت المرأة الأنوف وهي المرأة التي يُستحب شمّها[4]، من أكثر النساء المطلوبات عند الزواج وقيل لأعرابي تزوج امرأة : كيف رأيتها؟ فقال وجدتها "رصوفا[5] رشوفا[6] أنوفا"[7] ؛ وبعث الرسول أم سليم تنظر امرأة فقال : شمي عوارضها[8]، وفي الحديث : إياك وكل مجفرة مبخرة[9].

وإن حرص الثقافة العربية على التعطر وطيب رائحة الجسد والفراش والبيت وإن أعدّ ذلك من أدنى شروط النظافة خصوصا في بيئة حارة يكثر فيها الرّشح، يبدو مشحونا بمعاني جنسية دقيقة متصلة بصفة مباشرة بالعلاقة الجنسية بين الزوجين، وهي عملية أليفة يتم خلالها تبادل الإفرازات الجسدية[10] والرّوائح، ممّا يفسر الحرص الشديد على النظافة والتعطر والزينة حتى يتم الاتصال الجنسي بين الزوجين في أحسن الظروف، وتشمل المتعة كل الحواس بما فيها حاسة الشم.

وبخصوص حاسة الشم ودورها في إثارة شهوة الجماع ومدى تجذر هذا المعتقد في الثقافة العربية، نُذكر بما أمر به مسيلمة لما أراد مواقعة سجاج : "اضربوا لها قبّة وجمّروها لعلها تذكر الباه"[11] أو "عثّنوا لها" أي بخّروا لها البخور[12]، وكان

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 486 والجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 207 تسمي : العرب المسك والعنبر الأسودان.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 175 : النضوح ضرب من الطّيب تفوح رائحته.

[3] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 54.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 237.

[5] الرصوف من النساء من هي صغيرة الفرج وضيقة المكان : ابن منظور، ج 5، ص 228.

[6] الرشوف هي المرأة الطيبة الفم : نفس المصدر، ص 221.

[7] نفس المصدر، ج 1، ص 237.

[8] أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 147. (أشير إليه سابقا).

[9] المجفرة المتغيرة ريح الجسد : نفس المصدر، ج 2، ص 305. والمبخرة من البخر وهي الرائحة المتغيرة في الفم وغيره أنظر نفس المصدر، ج 1، ص 330.

[10] تُسمي العرب المواضع التي تعرق من الجسد الأعراض وفي حديث صفة أهل الجنة "يجري في أعراضهم مثل ريح المسك" : أنظر نفس المصدر، ج 9، ص 141.

[11] أنظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 273 ؛ وجمّروها أي بخّروها ويقال استجمر بالمجمر. (التي يوضع فيها الجمر أي النار مع الدخنة)، إذا تبخّر بالعود وقيل في وصف امرأة ملازمة للطيب :

لا تصطلي النار إلا مُجْمِرًا أرجًا   قد كسّرت مِنْ يَلَنْجُوج له وَقصَا

واليلنجوج : العود، والوقص كسارُ العيدان، أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 350.

[12] نفس المصدر، ج 9، ص 50.

أراد بذلك تحريك شهوتها وإثارة رغبتها الجنسية؛ وإنّ قول مسيلمة لعلها تذكر الباه يُلفت انتباهنا إلى خبرة العرب القدامى بموضوع أثبتته اليوم التجارب الحديثة، وهو أهمية تفاعل حاسة الشم مع بعض الروائح، لإحياء ذكريات ووقائع قديمة قام العقل البشري باستبطانها وإدراجها في اللاشعور.

ومن جهة أخرى يدل حرص العرب القدامى على نظافة الفم وطيب نكهته ورائحته، على أهمية القبلة والتقبيل عند العرب، لا فقط كعنصر من عناصر العملية الجنسية، بل كتعبير عن العشق والحب الروحي[1].

وعشق فتى من بني حنيفة جارية تعيش في جبل مجاور لهم فاقبل عليها في ليلة مُقمرة وهي بين إخوتها نائمة، فأيقظها فقالت له : انصرف وإلا أيقظت إخوتي فقتلوك فقال لها : والله للموت أيسر مما أنا فيه وطلب منها فقط أن تعطيه يدها يضعها على فؤاده لينصرف فقبلت، ثم عاد لها في الليلة الموالية فهددته بنفس الشيء فقال لها إن أمكنتني من شفتيك أرشُفهما انصرف ثم لا أعود إليك، فأمكنته من شفتيها ثم انصرف فوقع في قلبها[2].

وحرصا على السّمو بالعلاقة الجنسية بين الزوجين من طابعها الغريزي المادي إلى العقلاني والروحاني وإكراما لمؤسسة الزواج وعمقها البشري، نهى الرسول الزوج إتيان زوجته مباشرة وبدون تمهيد لذلك وقال : "لا يقع أحدكم على امرأته كما تقع البهيمة ليكن بينهما رسول فقيل له : ما هو يا رسول الله؟ قال : "القبلة والكلام[3]، فتكون القبلة ورقيق الكلام أحسن تعبير عن العاطفة والمودة التي يكنها الزوج لزوجته ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون[4].

ومما يزيد برهنة وإثباتا لأهمية القبلة في الموروث الثقافي للعرب القدامى، تفنن وإبداع الشعراء العرب في العهد الجاهلي وبداية العهد الإسلامي في وصف ثغر المحبوبة وشفتيها وريقها العذب وغنّت عزة الميلاء[5] في مجلس جمعت فيه عائشة بنت طلحة نسوة من قريش، فأنشدت شعرا لإمرئ القيس :

وثغر أغرٍّ شتيتِ النبـاتِ لذيذ المقبّـل والمُبْتَسَـمْ

---

[1] سأل الأصمعيّ امرأة من بني عذرة : "ما هو العشق ؟" فأجابته : "الغمزة والقبلة والضمة" انظر : التيفاشي، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، ص 18.

[2] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 130.

[3] التجاني، *تحفة العروس*، ص 124.

[4] *سورة الرّوم*، الآية 21.

[5] عزة الميلاء امرأة حسناء يألفها الأشراف وغيرهم من أهل المروءات وكانت من أعلم الناس بأمور النساء : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11، ص 121.

وما ذقْتُهُ غيــر ظــنٍّ بــه   وبالظنّ يقضي عليك الحكَمْ

وكان مصعب بن الزبير وهو زوجها، قريبا منهن فدنا من المجلس وصاح : يا هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت، فبارك الله فيك يا عزة[1].

وعلى قدر ما حرص العرب على نظافة وطيب رائحة الفم[2] وحلاوة مذاقه، لاحظنا حرصا مماثلا على طيب رائحة فرج الزوجة وقال عُقَيبة الأسدي[3] يلوم أسماء بن خارجة والي البصرة على تزويجه ابنته إلى عبيد الله بن زياد :

جزاك الله يا أسماء، خيرا كما أرضيت فيشلة الأمير

بصدع قد يفوح المسك منه   عظيم مثل كركرة البعير[4]

وهجا أحدهم عربيا فقال له :

يا ابن التي فلهمها مثل فمه   كالحفر قام ورده بأسلمه[5]

ونستنتج من خلال ما سبق تحبيذ الذوق العربي في تلك الحقبة التاريخية للفرج الضخم وقال أحد العرب :

جاريــة يبدّهـــا أجمّهـــا   قد سمّنتها بالسّويق أمّها[6]

وتُشير الدراسات التي تناولت موضوع الجنس في الثقافة العربية الإسلامية إلى أن مقاييس الجمال، وإن طرأ عليها تغييرا مع مرّ الزمان واختلاف المكان، فإن ثلاث مواصفات جسدية للمرأة العربية ظلت ثابتة منذ القديم وهي الحلمة الوردية المثيرة، والرّدف المشدود، والفرج الضخم الظاهر والمناسب[7].

ويبدو أن المرأة العربية كانت تتباهى بإبداء ضخامة حجم فرجها وحدّث الشاعر ابن ميادة، وهو شاعر مخضرم من شعراء الدولتين[8]، أنه أتى يوما بيتا من

---

[1] نفس المصدر، ص 124.

[2] وكان ذلك على حد السواء بالنسبة للمرأة والرجل : وقال شاعر لامرأة خطبها فردته :

وانبئتها احرمت قومهـــا لتنكح في معشر آخر ينـــا...

وزوّجت اشمط في غربـــة تُجنّ الحليلة منـــه جنونــــا...

يشمك أخبث اضراســــه   إذا ما دنوت فتستنشقينا

كان المساويك في شدقــه إذا هن أكرهن يقلعن طينا...

أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 448 - 450.

[3] هو شاعر مخضرم بين الدولتين الأموية والعباسية.

[4] الصّدع : الفرج والكركرة : صدر كل ذي خف من الحيوانات : أنظر ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 96.

[5] أراد بذلك أن فلهمها أي فرجها ابخر مثل فمه : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 328.

[6] البداء من النساء الضخمة الإسكتين المتباعدة الشفرين؛ وقيل أيضا البدّاء المرأة الكثيرة لحم الفخذين ؛ والأجم : فرج المرأة الذي يكون كثير اللحم، أنظر : نفس المصدر، ج 1، ص 338. وج 2، ص 368 ؛ والسويق ما يُتّخذ من الحنطة والشعير: نفس المصدر، ج 6، ص 438.

[7] أنظر : عبد الوهاب بوحديبة، *الجنسانية في الإسلام*، ص 178.

[8] اسمه الرّماح بن أجرد بن ثوبان بن سُراقة بن حرملة... وامه ميادة وهي ام ولد بربرية أو صقلبية وكان يزعم أن امه فارسية : أنظر أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 2، ص 403 - 504.

بيوت بني مرّة قرب نجد، فدخله فرحبت به امرأة برزة[1] وناولته لبنا، ثم دعت جارية وقالت لها : البسي شفا، وهو ثياب رقيق يُرى ما خلفه، وأمرتها بالخروج له فأبدى شقها عن فرج ضخم وصفه بالقدح الكبير المقلوب ؛ ثم قالت له : يا ابن ميادة الخبيثة أ أنت القائل :

وتبدي الحُميسيات في كل زينة فروجا كآثار الصغار من البهم؟

فأجابها : لا والله إنما قلت :

وتبدي الحُميسيات في كل زينة فروجا كآثار المقبسرة[2] الدّهم[3]

وتشير مصادرنا إلى أن المرأة العربية أولت عناية بالغة بفرجها بإعتباره موضع الوطء الوحيد المنصوص عليه في القرآن، فإلى جانب التباهي بضخامته والحرص على نظافته وتعطيره كما ذكرنا، اهتمّت بمعالجته من كل عيب قد يطرأ عليه كالإتساع[4] وتضييقه بعدة مستحضرات طبيعية نذكر من بينها عجم الزبيب وتسمي العرب المرأة التي تفعل ذلك المستفرمة[5].

ومما يزيد تأكيدا على استحسان الفرج الضيق في المرأة في الثقافةالجنسية العربية، بعض التسميات التي أطلقها العرب عليه، والتي نذكر منها على سبيل المثال زَرّدان أي الذي يزدرد الأيور أي يخنقها لضيقه[6]، وفي الموروث الجماعي أخبار تناقلتها ألسنة الرّواة، كاشتهار بعض القبائل العربية دون أخرى باتساع أجهزة نسائها ونذكر من بينها ثقيف[7] وكلب وكندة؛ ودافع رجل من كندة عن النساء الكنديات فقال : إن نساء كندة مكاحل فقدت مراودها[8].

ونستنتج من خلال المادة الأثنوغرافية الغزيرة الواردة في المصادر العربية وخصوصا الشعرية منها أنّ العرب كانوا يحبذون المرأة التي تجيد العلاقة الجنسية ومن بين الخصال الذي ذكرها الشاعر عُقيبة الأسدي[9] في هند بنت أسماء بن خارجة لمّا

---

[1] البرزة هي المرأة المتجاهرة التي تبرز للناس ويجلس إليها القوم وهي مع ذلك عفيفة وعاقلة : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 374.

[2] القهاسر والقياسرة : الإبل العظام، أنظر : نفس المصدر، ج 11، ص 156.

[3] انظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 2، ص 543 - 544.

[4] سمي العرب المرأة الواسعة الجهاز قبعاء لانقباع (أي دخول) إسكتيها في فرجها إذا نكحت وهو عيب: ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 16.

[5] أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 251.

[6] نفس المصدر، ج 6، ص 34.

[7] كتب عبد الملك بن مروان إلى الحجاج يُعايره : "يا ابن المستفرمة بعجم الزبيب"، أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 251.

[8] أنظر : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 99.

[9] شاعر مخضرم وفد على معاوية بن أبي سفيان.

زوّجها أبوها إلى عبيد الله بن زياد أنها كانت حسناء بكرا تُجيد الرّهز[1] من فوق السرير[2]، وفي الحديث : خير النساء الغَلمة علـى زوجها[3] ورُوي أن رجلا خاصم إلى علي بن أبي طالب أبا امرأته، فقال : زوّجني ابنته وهي مجنونة، فقال له علي : ما بدا لك من جنونها؟ فقال : إذا جامعتها غُشِي عليها : فقال : تلك الرّبوخ لست لها بأهل[4] كما تعرض مصادرنا أمثلة لنساء غلمات تشتهين الجماع وشدته ومن ذلك ما رواه الأصمعي عن امرأة غاضبت زوجها فجال عليها يُجامعها فقالت : لعنك الله كلما وقع بيني وبينك شر جئتني بشفيع لا أقدر على ردّه[5] وقالت الدّهناء شعرا أجابت به زوجها الحجاج الذي رفعته إلى المغيرة بن شعبة لأنه لم يفتضها :

والله لا تخدعنني بشــــم، ولا بتقبيـــــلٍ ولا بضـــمٍّ،
إلا بزعزاع يُسلّي هَمّـــي، تسقط منه فتخي في كمّـــي[6]

ومن بين الأشياء التي رغّب بها عُمر بن عُبيد الله بن معمر التيمي عائشة بنت طلحة لتتزوجه بعد أن قُتِل عنها مصعب أنه أرسل إليها قائلا : إن تزوجت بك ملأت بيتك خيرا وحرك أيْرا فتزوجته ولمّا تأيّمت بعده لم تتزوج أحدا فكان آخر أزواجها[7] ويبدو أنه اختلى بها يوما فوقع عليها وكانت عندها امرأة سمعت كلامهما، فلما خرج قالت لها المرأة : أنت في نفسك وموضعك وشرفك تفعلـــين هذا فقالـــت : إنّا نتشهّـــى لهذه الفحـــول بكـل ما حرّكها وكل ما قـدرنا عليـــه[8].

ومن بين الممارسات الطّقسيّة التي كان يقوم بها العرب كغيرهم من الشعوب السامية المجاورة لهم الخفض[9] وبدون أن نتعمّق في خفايا ما ترمُز إليه هذه العادة القديمة من معتقدات دينية سحيقة القدم، فيبدو أن الغرض منها في الثقافة العربية في تلك الفترة نقصان الشهوة عند المرأة أو حتى القضاء عليها[10]، ذلك أن البظراء[1] تجد من

---

[1] الرّهز : الحركة عند الوطء : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 340.
[2] أنظر : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 96.
[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 111.
[4] أراد أنّ ذلك يُحمد منها، والرّبوخ التي تنخر عند الجماع ويُغشى عليها من شدة الشهوة ؛ وتضطرب كأنها مجنونة، أنظر : نفس المصدر، ص 105.
[5] أنظر : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 96.
[6] الفتخة حلقة من فضة كانت نساء الجاهلية يتخذنها في أصابعهن العشر : أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 173.
[7] أنظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11، ص 124.
[8] نفس المصدر، ص 125.
[9] الخفض : ختان الجارية ويُقال للجارية خُفضت وللغلام خُتِنَ : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 154.
[10] هذا ما يمكن استنتاجه على الأقل من قصة خفض سارّة لهاجر التي استندت إليها بعض الدراسات لربـط هذه العادة بجذورها السامية القديمة ؛ والسبب غيرة سارة من هاجر بعد أن جامعها إبراهيم وحملت منه ; أنظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 253 - 254 ؛ وأنظر :

من اللّذة ما لا تجده المختونة[2] وحتى لا تفقد المرأة تمامــا حاسة المتعــة الجنسـية جــاء موقـف الرسول معبّرا للغاية عن موقـف الاعتـدال الذي تميزت به الثقافة الإسلامية في الكثير من الأمور الحياتيــة ؛ ونبذ الإســلام لكل شكل من أشكــال التّطــرّف "فخيــر الأمــور وسطهــا" ؛ ومن ذلك أنّــه قال لأم عطيــة التي كانـت تختن النســاء فــي عصـره : إذا خفضت فأشمّي ولا تنهكي فإنه أضوء للوجه وأحظى لها عند الزوج[3] ونستنتج من خلال هذا الحديث حرص الرسول ومن خلاله كامل ثقافة عصره على نيل الرجل متعته الجنسية في إطار مؤسســة الزواج وهــي متعة تـزداد وتبلغ ذروتها عندما يشعر الزوج بصداها في ارتعاش جسد زوجته، فتكون العلاقة الجنسية في المنظور الإسلامي علاقة تبادل وأخذ وعطاء هن لباس لكم وأنتم لباس لهن[4] وإن إحساس الرجل بأنه نجـح في تمتيع زوجته جنسيا يُدخل عليه لذة الشعور بقدراته وطاقاته الرجوليــة[5].

وتكشف دراستنا لهذا الجانب الدقيق من الثقافة العربية والإسلامية عن وجود ثقافة جنسية عريقة ومتجذرة في واقعها التاريخي والبيئي وعن حس إنساني مرهف وحوار جنسي حقيقي بين المرأة والرجل، فكانت المرأة بحرصـها على التزين والنظافة والتعطّر تهدف إلى نيل إعجاب الرجل بها وإثارة رغبته، ليُداعبها ويقبّلها ويقول لها رقيق الكلام كتمهيد لبلوغ ذروة المتعة الجنسية التي يشتركان في الوصول إليها.

ويشهـد كل هـذا عن رقة ثقافيــة وحسّ إنساني مرهف وذوق رفيع وحرص شديـد على استغلال كامــل طاقات الجسد والرّوح والارتقــاء من الطبيعـــة إلى الثقافة بفضل الذكاء ويتنافى هذا مع ما نُعت به العرب من غلظة وجفاء وعجرفة ومع ما يذهب إليه الإسلام السنيّ من مغالاة في فرض واجب الطاعــة على المــرأة لزوجها من هذه الناحية وتهميش دورها في العملية الجنسية واعتبارها مجرّد جسد بلا روح يتحرك عليه الرجل لينال لذته الجنسية، وإنّ هذا يستدعي منّا تجنّب القراءة الأحادية للحديث والسنّة والنظر إلى الرّوايات الواردة فيهما بفكر نقدي متجرد وعميق، يتجاوز الظاهر

S. A. ALDEEB ABU SAHLIEH, *Circoncision masculine, Circoncision féminine*, p163.

[1] البظر : ما بين الإسكتين من المرأة ويقال أمة بظراء بينة البظر وطويلة البظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 437 ونقرأ أيضا في نفس المصدر على ص 423 : "البضر نوف الجارية قبل أن تُخفض ومن العرب من يقول البَضْرُ ويبدل الظاء ضادًا".

[2] شارل بلات، "الجاحظ والمرأة"، *حوليات الجامعة التونسية*، عدد 25، 1986، ص 22.

[3] ومعنى لا تنهكي : لا تأخذي من البظر كثيرا، فشبه القطع اليسير بإشمام الرائحة والنهك بالمبالغة فيه وقال لها اقطعي بعض النواة ولا تستأصليها. أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 205.

[4] *سورة البقرة*، الآية 187.

[5] أنظر : عبد الوهاب بوحديبة، *الجنسانية في الإسلام*، ص 200.

لفهم الباطن وتمييـزه مما علق به من تأويل للمقاصد الأصلية في الفترة الإسلامية المتأخرة التي تلـت ظهور الإسلام والنبوّة والخلافة الراشدة، والتـي كـان للرجـل دور المسؤولـية فيـهـا.

الطّاعة ودلالاتها الجنسية في مؤسسة الزواج

يشرع الإسلام في إطار مؤسسة الزواج حق الزوج في المتعة الجنسية بجسد زوجته وهي مُطالبة بطاعته في ذلك، وقالت عائشة لما ذُكر لها المُتعة : والله ما نجد في كلام الله إلا النكاح والاستسرار[1] وتبرز المرأة في الثقافة العربية الإسلامية كمتاع[2] يشتهي الرجل التمتع به في حياة الدنيا والآخرة[3] "زُيّن للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب"[4]، وقال الجاحظ أن الله قدم ذكر النساء على قدر تقدمهن في قلوب الرجال[5] ومما يزيد في دعم أهمية الدّور الذي تقوم به المرأة في المتعة الجنسية في الثقافة العربية، تسمية النساء بالفرش والمفارش، لأن الرجل يفترشهن[6] ويقال لمرأة الرجل هي فراشه[7] وهذا يؤكده القرآن بقوله في وصف الجنة وفرش مرفوعة وبما نقرأه أيضا في كتب التفسير، حيث قال بعض المفسرين أن سياق هذه الآية يدل على أن ذكر الفرش كان على النساء[8]، كما أن الآية عدد 223 من سورة البقرة : نساؤكم حرث لكم قد تعبّر في ظاهرها عن وضع دوني للمرأة التي شُبّهت بالأرض أي بجماد أو ببور يحرثه الرجل ويتحرك فوقه ليحييه، أمّا في باطنها فإنّ الثراء اللّغوي لمصطلح الحرث يعبّر في حدّ ذاته عن أبعد ممّا يُذهب إليه عند مجرّد القراءة السّطحية لهذه الآية.

وفي الواقع تُحيلنا كلمة حرث إلى معاني أكثر عمق وتعبير، فالحرث هو العمل في الأرض زرعا كان أو غرسا والحرث قذف الحبّ في الأرض لإزدراع والحرث

---

[1] ارادت عائشة بالاستسرار اتخاذ السّراري : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 236.

[2] المتاع : كل ما ينتفع به من غروض الدنيا : نفس المصدر، ج 13، ص 17.

[3] يجازي الله عباده الصالحين في الجنة بصنف خاص من النساء وهن الحوريات اللاتي سخرهن الله لإسعاد المسلم وتمتيعه : "كانهن الياقوت والمرجان فبايّ ءالاء ربكما تكذبان هل جزاء الإحسان إلا الإحسان" سورة *الرحمان*، الآيات 58 و59 و60. كما نقرأ في *سورة الواقعة*، الأيتين 35 و36 "إنا أنشأناهن إنشاء، فجعلناهن أبكارا...".

[4] *سورة آل عمران*، الأية 14.

[5] أنظـر : شـارل بلات، "الجاحظ والمرأة"، *حوليات الجامعة التونسية*، العدد 25، سنة 1986، ص 11.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 225.

[7] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[8] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 292.

هو العمل والكسب[1] وفي التفسير الوارد بلسان العرب بخصوص هذه الآية، نقرأ في معنى "حرث لكم فيهن تحرثون الولد واللذة[2] ونلاحظ هنا أنّ الولد واللذّة وردا غير منفصلين ولذّة الرّجل كما ذكرنا آنفا شديدة الارتباط بلذّة المرأة ولا تحصل إلاّ بها، فلا ولد بدون إمرأة ولا حياة بدون إمرأة ولا نمو لزرع بدون الأرض، مما يزيد في إثبات الدّور المحوري الذي تقوم به المرأة في مؤسسة الزواج ومن خلالها في الحياة ككلّ.

ويُمكن أن تبرز المرأة أيضا فضاء يُمارس عليه الرجل سلطته الجنسية من خلال كلمة الوطء نفسها، ذلك أنّ من بين التفاسير التي تقدمها المعاجم اللغوية لهذا المصطلح المعروف الدّوس[3]، إلى جانب غيره من الألفاظ العربية الأخرى الدالة على النكاح بمفهومه الجنسي المعروف، كالأزّ الذي يعرّفه ابن منظور بشدة الحركة[4] والتي يظهر الرجل من خلالها كفاعل ومتحرك على جسد أنثوي مفعول به ومُتحرّك عليه طبق ما تُخوّله مؤسسة الطّاعة للرّجل من حقوق على جسد زوجته، فالمرأة مطالبة في الإسلام السنّي بتلبية رغبات زوجها ولو كانت على ظهر قتب[5] وطاعته عندما يطلبها لفراشه وفي الحديث إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت لعنتها الملائكة حتى تصبح[6]، فيضيع دينها ولا تُقبل صلاتها[7].

ويُغالي الإسلام السُنّي في فرض واجب الطاعة على الزوجة لزوجها إلى درجة مماهاته بالعبادة وجاء على لسان الرسول : لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقّه عليها[8] ؛ وجعل الرسول دخول المرأة المسلمة إلى الجنة رهين رضا زوجها[9] وإن البحث في معاني المصطلحات اللغوية المرتبطة بمؤسسة الزواج يثبت مدى تجذر هذه العقلية في الثقافة العربيّة، حيث سُمي زوج المرأة بعلا[10] ويقول ابن منظور : لأنه سيدها ومالكها، وبَعْلُ صنم كان من ذهب لقوم النبي إلياس وإن إلياس لمن المرسلين إذ قال لقومه ألا تتقون أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين[11]، ويُقال في اللغة العربية "تبعّلت المرأة" أي أطاعت بَعْلها[1] ممّا يفيد

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 104 - 105.
[2] نفس المصدر، ص 105.
[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 133.
[4] نفس المصدر، ج 1، ص 133.
[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 552.
[6] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 466.
[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 16.
[8] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 466.
[9] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 459.
[10] *سورة هود*، الآية 76، سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الفكرة.
[11] *سورة الصافات*، الآية 125.

إرادة مماهاة الزوج بالإله ويفسر بالتالي ويشرّع واجب الطاعة المفروض على الزوجة وحث الوالدين ابنتهما على أدائه عند الإهداء، والأمثلة عن ذلك كثيرة في المصادر العربية نذكر من بينها ما نصحت به والدة أم إياس بنت عوف بن محلم الشيباني ابنتها، قبل زواجها من عمرو بن حجر، بالخشوع له بالقناعة وحسن السمع والطاعة[2]، كما سُئل أعرابي صاحب خبرة وتجربة وعلم بالنساء عن أفضل النساء فقال : التي تطيع زوجها وتلزم بيتها[3].

إن واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في مؤسسة الزواج حسب السنّة، يبدأ بطاعته جنسيا كلما طلب منها ذلك بحكم امتلاكه لجسدها وحقه المطلق في التصرف فيه.

ولنشير بعض الحالات الواردة في كتب السّيرة في ظاهرها، إلى إهانة كبيرة قد تتعرض إليها المرأة من جرّاء بعض تصرّفات الزوج في هذا المعنى، وارتأينا عرض واحدة منها شدّت انتباهنا ولا يهمنا البحث في مدى صحة أحداثها كما تبدو للقارئ من الوهلة الأولى، بقدر ما يهمنا ما يُمكن أن ترمز إليه في الحقيقة من معاني عميقة في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية.

يبدو حسب ما أورده مسلم في صحيحه أن الرسول شاهد امرأة في الطريق فاسرع إلى بيته ليتصل جنسيا بزوجته زينب، ثم خرج إلى أصحابه ليقول لهم : إن المرأة تقبل في صورة شيطان فإذا أبصر أحدكم امرأة فليأت أهله فإن ذلك يرد ما في نفسه[4].

ويفسّر ابن المنظور هذا الحديث بقوله : إنّ إتيان الرجل امرأته عند ذلك الحين يبرد ما تحركت له نفسه من حرّ شهوة الجماع[5] ولا يهمّ أن تكون الزوجة في تلك الآونة بالتحديد راغبة في ممارسة الجنس مع زوجها أم لا بقدر ما يهتم الزوج بتبريد نار شهوة حرّكتها فيه امرأة أخرى.

إنّ هذه الصورة التي برزت فيها المرأة من خلال هذا الحديث النبوي مشوهة لنظرة الإسلام ومن خلاله كامل الثقافة العربية لها، لذلك لا بد من التمعن في خفايا وعمق ما يرمز إليه الحديث المذكور من معاني ومغازي، حتى لا يكون متناقضا مع ما

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 449.

[2] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 65 - 66.

[3] نفس المصدر، ص 82.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 365. ويُمكن الرجوع أيضا إلى :
F. Aït Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 182.

[5] نفس المصدر، نفس الصفحة.

جاء به الإسلام وهو وليد بيئته الثقافية، من مبادئ وقيم رفعت من مكانة المرأة-الإنسان، وحتى لا يتنافى أيضا مع علاقة التبادل والأخذ والعطاء التي حث على تواجدها القرآن بين الزوجين وذلك في العديد من المناسبات هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ[1]، والتي نعتبرها في الحقيقة وعلى عكس ما قد يذهب إليه البعض، تواصلا لفكر قديم متجذر في الذاكرة العربية الجماعية، ذلك أننا نقرأ في أحد المصادر العربية الكلاسيكية أن الزبرقان بن بدر التميمي وهو سيد[2] من أسياد الجاهلية والإسلام كان ينصح كل بنت بن بناته عند الإهداء أن تكون لزوجها أمة حتى يكون لها "عبدا[3] وفي هذا السّياق يمكننا قراءة هذه الرواية بطريقة مغايرة تماما لما تبدو عليه ظاهريا، فنعتبر أن ما نصح به الرسول الرجل من إتيان زوجته كلما تحركت فيه شهوة الجماع عند رؤية امرأة أخرى، يمكن أن يكون إيجابيا له ولزوجته في نفس الوقت، ذلك أنه يتفادى بذلك ما يُسمى اليوم بالكبت الجنسي[4]، وما يمكن أن يتسبب فيه من اضطرابات نفسية قد تفقده توازنه وهذا أمر يدعمه العلم الحديث، الذي أبرز أن الكبت الجنسي من وراء العديد من الحالات المرضية والجرائم والقضايا الاجتماعية التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة اليوم كالاغتصاب والقتل إلى غير ذلك هذا من جهة، كما يُمكن اعتبار مواقعة الرجل زوجته لتبريد شهوته، حتى وإن حركتها فيه امرأة أخرى، إيجابيا بالنسبة لها أيضا ويعود عليها بالفائدة من جميع النواحي، فتكون بطاعتها لزوجها قد جنبته الكبت الجنسي وتكون قد استفادت هي ونالت لذتها، كما أن زوجها لم يخنها في حقيقة الأمر لأنه لم يجامع المرأة التي حركت فيه شهوة الجماع، بل جامعها هي.

ونشير في هذا المنهج إلى تقديس الإسلام للجماع ومماهاته ببذل العطاء والصدقة، التي ينال عليها المسلم أجرا مما جعل أحد المسلمين يسأل الرسول متعجبا : أ يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ فأجابه النبي موجها خطابه للجماعة أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه فيه وزر، فكذا إذا وضعها في الحلال كان له أجر[5].

كما أنّ صورة المرأة المُطيعة لزوجها في الذاكرة الجماعية العربية الإسلامية كما أرادتها السنة، لا تنفي تماما وجود حالات مخالفة تكون المرأة فيها عاصية ومستعصية على زوجها وهي الحالات التي عبرت عليها اللغة العربية بالنشوز[6] الذي

---

[1] سورة *البقرة*، الآية 187، أنظر تفسير هذه الآية في كتاب ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 209.

[2] أنظر في مفهوم السيد في الثقافة العربية القديمة ص 276 وما يليها من بحثنا.

[3] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 76.

[4] استسمحنا لنفسنا استعارة هذا المصطلح العصري لاستعماله في بيئة وزمنية مغايرة.

[5] أنظر كامل أحداث هذه الرواية في كتاب عبد الوهاب بوحديبة، *الجنسانية في الإسلام*، ص 118.

[6] نشزت المرأة بزوجها وعلى زوجها وهي ناشزٌ ارتفعت عليه واستعصت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته وفرّكته... أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 143.

ظلّ بشكل قضية مطروحة في الفقه الإسلامي إلى اليوم.

ورد مصطلح النشوز في النص القرآني أربع مرات في حالات مختلفة[1] اثنتين منها تهمّنا في الموضوع الذي نتناوله بالبحث، تتعلق إحدى الحالتين على ما يبدو بسودة بنت زمعة التي نزلت فيها الآية عدد 128 من سورة النساء التي تقول : "وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا" وذلك عندما اسنت فأصبح الرسول لا يستكثر منها، ولمّاخافت أن يفارقها جعلت يومها لعائشة[2] ويكون الناشز في هذه الحالة والفارك لزوجته الزوج وهذا نادر في العادة وتتمثل الحالة الثانية التي جاء فيها ذكر النّشوز في القرآن في الآية عدد 34 من سورة النساء : "واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليّا كبيرا"[3] وتهمّ الآية المرأة الفروك التي تبغض زوجها وهو أشهر كما ذكر ابن منظور من الرجل يفرك زوجته ونلاحظ في النص القرآني تدرجا في موقف الزوج من نشوز زوجته من الموعظة والهجرة إلى اللجوء إلى الضّرب كآخر حلّ.

ولن نقف كثيرا عند هذه النقطة التي أثارت أيضا حوارا وجدلا بين رجال الفقه والمدافعين عن حقوق المرأة في العديد من المناسبات، لنشير فقط أن ضرب النساء في الحقيقة كان عادة متفشية في الأوساط الإجتماعية العربية عند ظهور الإسلام وخاصة بمكة[4]، وأن الرسول نهى عنه واعتبره فعلا منكرا لا يرتكبه إلا الأشرار[5] ويبدو أن امرأة جاءته وقد ضربها زوجها ضربا مبرّحا فقال : يظلّ أحدكم يضرب امرأته ضرب العبيد ثم يظلّ يعانقها ولا يستحيي[6]، كل هذا يعبّر عن موقف إسلامي غير صريح من هذه القضية التي لا نعيرها اهتمامنا إلاّ في إطار اعتبارها من الحالات القصوى التي قد يلجأ إليها الرجل عند نشوز زوجته عليه وتعنتها في ذلك.

وأوردت مصادرنا حالات نشوز عديدة كانت متفشية خاصة في أوساط النسوة القرشيات اللاتي كنّ يحظين بمكانة شريفة في المجتمع العربي آنذاك، مثل فاطمة بنت

[1] محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، ص 701.
[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 53، وانظر أيضا : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 532 - 533.
[3] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 466 - 467.
[4] قال عمر بن الخطاب مخاطبا الرسول : "يا نبي الله قد صككت جميلة بنت ثابت صكة الصقت خدها بالأرض" : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 179.
[5] لما نهى الرسول عن ضرب النساء قيل له : "قد فسدن" فأجاب : "اضربوهن ولا يضرب إلى شراركم" : نفس المصدر، ص 204.
[6] نفس المصدر، ص 205.

عتبة بن عبد شمس بن عبد مناف التي نشزت عن زوجها عقيل بن أبي طالب[1] وقالت له : لا يجمع رأسي ورأسك شيء[2]، وكذلك كانت عائشة بنت طلحة التي قيل عنها أنها كانت من أشد الناس مغايضة لأزواجها[3]، ويُروى أنّ زوجها مصعب كان لا يقدر عليها إلا بضربها أو اللجوء إلى كاتبه ليتوسط لـه معها[4] وهذا يُثبت أن النشوز هنا مشحون بمعنى جنسي ومعناه رفض الزوجة تمكين زوجها من نفسها وهذا نستشفه أيضا من خلال كل الحركات التي ترمز المرأة بواسطتها إلى نشوزها عن زوجها، والمتمثلة أساسا في شد ثيابها عليها[5].

ما يمكن استنتاجه من خلال ما يتوفر لدينا من أخبار في مصادرنا، والتي لا يُجوز بأي حال تعميمها على جميع النسوة في كل الأوساط العربية في الفترة التاريخية التي نتناولها بالدرس، هو رواج هذا التصرف وإلا لما تعرض القرآن إلى ذكره، وأنّ النشوز كان يُشكل خطرا يخلّ بالتوازن القائم بين الزوجين في إطار مؤسسة الزواج ويهدد سلامة النظام الاجتماعي القائم على أساسها، فالنشوز يدخل حالة الفوضى في صلب العائلة ويقوّض الأسس المتينة المبنية عليها والمتمثلة خصوصا في واجب الطاعة المفروض على الزوجة لزوجها في العُرف الإسلامي والذي تُجسّده تلبية كل رغباته الجنسية حتى لا يلجأ إلى الزنا وغيره من الممنوعات الاجتماعية التي تدخل الفوضى في المجتمع، كما أن التفسير اللغوي للنشوز يشير إلى حالة ارتفاع وظهور للزوجة على زوجها وإنّ التفسير اللغوي للارتفاع والظهور يحمل في طياته معاني العلوّ المادّي والمعنوي، إذ يُقال مثلا ارتفع الشيء إذا علا ومنه الرّفعة خلاف الضّعة ورَفُعَ يرْفع رَفاعة فهو رَفيع إذا شَرُفَ[6]، ممّا يُرَجّح فكرة أنّ النشوز يكون بالخصوص في أوساط النسوة الرفيعات وأنّه نشوز اجتماعي يقع التعبير عليه بواسطة الامتناع الجنسي للمرأة عن زوجها، الذي يُمكن أن يفسّره بطموحها لغيره.

وحتى يضمن الرجل سيطرته الكاملة على المرأة وعلى جسدها فرض عليها الحجاب كعازل بينها وبين الناس، وفرض عليها ارتداء النصيف عند مغادرتها لبيتها

---

[1] هو رابع أزواجها وكانت تزوجته على أن يضمن لها وتنفق عليه وكان إذا دخل سألته : "أين عتبة بن ربيعة، أين شيبه بن ربيعة ؟" فأجابها يوما : "على يسارك إذا دخلت النار" فكان سبب نشوزها عليه : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 238.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11، ص 126.

[4] نفس المصدر، ص 123، ويبدو أن الأمر بلغ بها أن نالت من مصعب وقالت له : "عليّ كظهر أمي" وقعدت في غرفة وهيأت فيها ما يُصلحها... أنظر نفس المصدر، ص 120 وتصرفت بالطريقة نفسها مع زوجها عمر بن عبيد الله : أنظر البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 10.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 238.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 269 وج 8، ص 276 - 277.

عند الحاجة، وفي تعريفه للنصيف ذكر ابن منظور أنه ثوب تتجلل به المرأة فوق ثيابهـا كلها وسمي نصيفا لأنه نَصَفٌ بين الناس وبينها فحجز أبصارهم[1] عنها ويبدو أن المرأة كانت ترتديه قبل الإسلام، ممّا يفسّر قول النابغة :

سقط النّصيف ولم تُرد إسقاطه فتناولته واتقتنا باليد[2]

لكن لا نعتقد أن حجب المرأة كان بطريقة مُفرطة[3] وبغاية المنع المطلق لاختلاطها بالرجل في ذلك العهد، هذا غير صحيح لأن مصادرنا تشير إلى وجود مؤانسة بين الرجل والمرأة في نهاية العصر الجاهلي وقبيل ظهور الإسلام وحتى بدايته مما يفسر ردّ فعله بمنع ذلك، ويقول الجاحظ أنه لم يكن بين رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلتة ولا لحظة الخُلسة، دون أن يجتمعوا على الحديث والمُسامرة ويُسمى المولع بذلك من الرجال الزّير المشتق من الزيارة وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج[4]، وإنّ المنع لأكبر دليل على وجود الممنوع الذي يُفسر قول الرسول : ولكن عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحدا تكرهونه فإن فعلن فاضربوهن ضربا غير مبرّح[5]، مما يؤكد أن هذا التصرّف معتادٌ عليه ولا يعدّه العرب ريبة آنذاك ولا يرون به بأسا، فلما نزلت آية الحجاب[6] وقع نهيهم عن ذلك[7] يبقى أن نتساءل عن مدى التزام المرأة المسلمة باحترام ما أمرها به القرآن ؟ وعن السبب الحقيقي لمنع اختلاط الرجل بالمرأة وتشدد رجال الفقه في ذلك ؟

إن الإجابة عن السؤال الأول تحمل ضمنيا في طيّاتها الإجابة عن السؤال الثاني، ذلك أن مصادرنا أشارت إلى أن البعض من النساء العربيات وخاصة اللاتي ينتمين إلى الطبقة الاجتماعية الشريفة واصلن العيش على الطريقة القديمة، فكان البعض منهن يخرج ليلا للسمر في المسجد الحرام بالمدينة بدون رفقة رجل ولا من أجل الصلاة[8] وكان يجري نفس الشيء بمكة[9]، كما تذكر مصادرنا أن نسوة من أهل الشرف

---

[1] نفس المصدر، ج 4، ص 21.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] يبدو أن اللباس الفضفاض والخمار كان رائجا في الأوساط النسائية في الشرق القديم (عند اليهود والنصارى)، وأن النسوة العربيات في مكة والمدينة كنّ يرتدينه عند ظهور الإسلام لكن بطريقة تجعل الرقبة والصدر مكشوفين : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 466.

[4] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص 148- 149 وذكر ابن منظور أن امرأة أعرابية قالت لبعلها : "مُزّبي على الرجال الذين ينظرون إلي فأعجبهم وأرُوقهم ولا يعيبونني من ورائي، ولا تمُرّ بي على النساء اللاتي ينظرنني فيعبنني حسدا وينقرّن عن عيوب من مرّ بهنّ"، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 193.

[5] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 466.

[6] *سورة الأحزاب*، الآية عدد 59.

[7] أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 333.

[8] أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 468.

[9] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 293.

بالمدينة كن يرسلن إلى عمر بن ربيعة ليوافيهن ليلا من مكة، فكان يأتيهن ويحدثهن إلى مطلع الفجر ومن بينهنّ سُكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب التي قال فيها عمر :

قالـــت سكينـــة والدمـــوع ذوارف   منهـا على الخديـن والجلباب

ليت المغيـــريّ الذي لم أجـــزه   فيما أطال تصيّدي وطِلابي[1]

ونلاحظ هنا أن ارتداء الجلباب لم يمنع سكينة من محادثة عمر ولا يهمنا إن كان عمر بالغ في هذا الوصف للتغزل بها، أو حتى إن كانت كل القصة من نسج خياله، فالخيال ينبع من الحقيقة.

وفي نفس السياق تغزل الحارث بن خالد المخزومي بامرأة في موسم الحج شاهدها في جمرة العقبة وكانت جميلة وفي خدها خال فقال فيها :

ألا قل لذات الخال يا صاح في الخد   تدوم إذا بانت على أحسن العهـــد

ومنها علاماتٌ بمجرى وشاحهـا   وأخرى تزين الجيد من موضع العقد[2]

وكان استأذنها في الحديث معها فأذنت له، فكان يأتيها يتحدث إليها حتى انقضت أيام الحج[3].

إن هذه الأحداث التي يعود تاريخها للفترة الأموية نعتبرها استمرارا لما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي، حيث كانت المرأة تتخذ أخدانا[4]، فجاء الإسلام بهدم هذه العادة التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهوره "محصنات غير مسافحات ولا متخذات آخدان[5].

ونعتبر حرص رجال الفقه خاصة بعد فترة الخلافة الراشدة على دعم واجب الطاعة في مؤسسة الزواج وفرض مراقبة مشددة على المرأة ومنع اختلاطها بالرجل، ردّ فعل على ما أشارت إليه مصادرنا من مظاهر "التحررالتي كانت متفشية في بعض الأوساط الاجتماعية الحضرية خاصة في العهدين الأموي[6] والعباسي، والذي أثار ذعر الرجل ومخاوفه وحتى يتمكن هذا الأخير من السّيطرة التامة على المرأة وطاعتها له ليضمن نقاوة النسب، التجأ إلى استخدام التشريع الإسلامي لفائدته بقراءة موجهة للغرض للنص القرآني والسنة، فتمّ تجسيد الطاعة بحق الرجل المطلق في التصرّف في

---

[1] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2] نلاحظ وصفا لمفاتن امرأة من المفروض أنها كانت مستورة من وراء الخمار المنصوص عليه في الشرع الإسلامي : أنظر أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 230.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] الخدن : الصديق والصاحب المحدث : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 42.

[5] *سورة النساء*، الآية 25.

[6] هذا يفسر بعض القرارات التي اتخذها عمر بن عبد العزيز بهدف منع اختلاط الجنسين : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 356.

جسد زوجته وفي ذاتها وليس من قبيل الصدفة تسميتها في اللغة العربية بالظعينة[1]، فاصل الظعينة الجمل يظعن عليه[2]، فتحصل لدينا دائما نفس الصورة للمرأة "المركوبة" كما أرادها فقهاء الإسلام، مبررين موقفهم ذلك بوضعها "الدوني" بالنسبة للرجل والذي أشار إليه النص القرآني بمعنى مغايرا جسديّا بالخصوص وللرجال عليهن درجة[3] وليس الذكر كالأنثى[4]، كما سُميت المرأة سفيهة لضعف عقلها ولعدم قدرتها على سياسة مالها[5] ونفسها[6]، مما يبرّر واجب الطاعة المفروض عليها تُجاه الرجل بصفة عامة زوجا كان أو وليا لحمايتها وصيانتها، فالنساء كما قال عمر بن الخطاب : لحمٌ على وَضَم إلا ما ذُبّ عنه[7].

ومن بين الوظائف الاجتماعية المعهودة لمؤسسة الزواج في المنظور الديني الإسلامي، هو مواصلة الدور الذي كان موكولا لوليها والمتمثل في حمايتها وصيانة شرفها وعرضها والذود عنه.

[1] ابن هشام، *السيرة النبوية*، القسم الثاني، ص 298.
[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 253.
[3] سورة *البقرة*، الآية 228.
[4] سورة *آل عمران*، الآية 36.
[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 288.
[6] نفس المصدر، ج 15، ص 330.
[7] الوضم الخشبة أو البارية التي يوضع عليه اللحم لجماعة الحي عند نحرهم لبعير يقتسمونه : نفس المصدر، نفس الصفحة.

الفصل الثالث

أطراف الزواج العربي واستراتيجياته

1- أطراف الزواج[1]

• مؤسسة تحريم نكاح المحارم[2]

يقول كلود لفي ستروس كل ما هو ليس ممنوع مسموح به[3] وتنطلق مؤسسة الزواج كمؤسسة تنظيمية في جميع المجتمعات البشرية من قاعدة إنسانية عامة وقديمة تتمثل في تحريم أو منع نكاح المحارم[4]، الذي اعتبره كلود لفي ستروس أساس أنسنة الإنسان وتميزه عن الحيوان بتحكمه في غرائزه الطبيعية وارتقائه إلى مستوى التنظيم والثقافة بإقامة مؤسسة الزواج والتبادل الزواجي[5] وعلى قدر ما يُمثل تحريم نكاح المحارم قاعدة إنسانية قديمة تمنع الرجل من الزواج من أطراف معينة كالأم خصوصا والأخت والبنت[6] فإنه يفترض في الآن نفسه واجب تسليمهن إلى غيره من الرجال، ومن هنا اقترن هذا القانون الإنساني والثقافي بقاعدة أساسية وهي التبادل الزواجي[7].

وبين كلود لفي ستروس في مختلف مراحل دراسته المذكورة أن تحريم نكاح المحارم مؤسسة قديمة تستمد جذورها حسب اعتقاد أميل دوركهايم مما كان يثيره الدم بصفة عامة في المجتمعات الإنسانية البدائية من خوف ورهبة بسبب مماهاة الفرد

---

[1] سوف تكون مقاربتنا لهذه الأطراف من جانب أحادي بالخصوص لطبيعة الأخبار الواردة في المصادر.

[2] في ما يخص الجذور التاريخية لهذه المؤسسة ودوامها يمكن مراجعة :

R. Fox, *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris 1972, p. 56-77.

[3] "Tout ce qui n'est pas défendu est permis" : C. Lévi Strauss, *les Structures élémentaires de la Parenté*, p. 56.

[4] المحرم ذات الرحم في القرابة أي لا يحِلّ تزويجها... يُقال هو ذو رحم منها إذا لم يحل له نكاحها... ذو المحرم : "من لا يحل له نكاحها من الأقارب كالأب والابن والعم ومن يجري مجراهم" : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 139.

[5] C. Lévi Strauss, Les Structures Elémentaires de la Parenté, p. 14.

[6] وتشترك في ذلك جميع الحضارات الإنسانية تقريبا في كل زمان ومكان.

[7] نفس المرجع، ص 552 :

"La Prohibition de l'Inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui".

كعنصر من عناصر المجموعة بطوطمها الخاص[1] وبين روبرتسن سميث في كتابه حول القرابة والزواج في الجزيرة العربية في العهد القديم[2]، أن الطوطمية التي ربطها بمعتقدات المجتمعات السامية القديمة، تفترض وجود علاقة جوهرية طبيعية أو مكتسبة بين الإنسان والحيوان أو النبات الذي يمثل طوطمه أو طوطم المجموعة[3].

وإن التعمق في هذه المسألة لا نعتبره من مشمولات هذه الدراسة وهو بعيد كل البعد عن إطارها الزمني، ذلك أن عرب القرن السادس ميلادي لم يكونوا طوطميين رغم وجود بعض الشواهد التي قد تفيد أن العرب كانوا كغيرهم من الشعوب القديمة في الماضي البعيد والغابر طوطميين ؛ وتتمثل هذه الشواهد في أسماء الحيوانات التي كانوا يتسمون بها كثعلب وثعلبة ووائل وفهد وأسد وعنزة ولنا عودة لهذه المسألة.

وما قصدناه من طرح موضوع الطوطمية هو إبراز علاقتها القديمة بمؤسسة تحريم نكاح المحارم، التي استعمل العرب للتدليل عليها مصطلحات خاصة نذكر من بينها الرهق الذي عرفه ابن منظور[4] بغشيان[5] المحارم من شرب الخمر بهم ونحوه، واعتبره من قبيل السفه[6]، لأن العاقل لا يقترف مثل هذه الأعمال إلا إذا كان تحت تأثير مسكر أو غيره وفي هذا السياق أنشد للنمر بن تولب :

لَقيم بن لقمان من أختـــه   وكان ابن أخت له وابنما
عشية حمّق فاستُحْصِنَتْ   إليه، فجامعها مُظلمَــــــا[7]

وهي نفس الحيلة التي استعملتها إبنتا لوط للحمل من أبيهما، فأنجبت الكبرى معب وولدت الصغرى بن عمي[8].

ويبدو من خلال ما تمدنا به مصادرنا من أخبار وروايات أن العرب الجاهلين كانوا حريصين كل الحرص على عدم اختراق قانون تحريم نكاح المحارم ومن كان يفعل ذلك حتى على وجه الخطأ يُلحق بنفسه العار ويتعرض لسلاطة ألسنة الشعراء، مما يجعله أحيانا يُخيّر الانتحار، وذكر ابن حبيب أن أحد العرب وهو البرج بن مسهر الطائي قام باغتصاب أخته ذات ليلة وكان شاربا فلما أدرك فعله فرّ إلى الشام

---

[1] نفس المرجع، ص 24 بخصوص تاريخ الطوطمية راجع :
E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ; p 124 – 131.

[2] W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*

[3] أنظر: Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse p. 12
وانظر : الباب الثالث من هذا العمل.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 345.

[5] الغشيان : إتيان الرجل المرأة ومجامعتها : أنظر نفس المصدر، ج 10، ص 77.

[6] السفه : نقيض الحلم، وأصله الخفة والحركة وقيل : الجهل... أنظر نفس المصدر، ج 6، ص 287.

[7] وحمّق الرجل إذا شرب الحُمق وهي الخمر، انظر : نفس المصدر، ج 3، ص 330.

[8] G. Tillion, *le Harem et les cousins*, p. 76.

إلا أن أحد الشعراء هجاه على ذلك فشرب الخمر صرفا حتى مات[1].

إن شكل تحريم نكاح المحارم قاعدة هامة في تاريخ الإنسان، وخطوة أساسية ارتقى بواسطتها من مرحلة الطبيعة إلى مستوى الثقافة والتنظيم[2]، فإن قائمة الممنوع نكاحهم تختلف من حضارة بشرية إلى أخرى، ومن فترة زمنية إلى غيرها من ذلك أن المحارم بالنسبة لأبناء نوح هم الأم وزوجة الأب حتى بعد وفاته وزوجة رجـل آخر والأخت من الأم ورجل آخر اللواط والحيوان[3]، أما المحارم بالنسبة لليهود فهم الأم والأخت من الأم ومن الأب، وزوجة الأب وأم الزوجة وبنت زوجة الابن وبنت البنت وأخت الأب وأخت الأم وزوجة أخ الأب[4] وزوجة الأخ وبنت الزوجة وابنة ابن الزوجة وابنة بنت الزوجة وامرأة وابنتها وامرأة وأختها والمقصود بالنسبة للحالتين الأخيرتين الجمع بينهما[5] وقام التلمود بإظافات ثانوية وعددها اثنا عشرة[6] وأورد ابن حبيب من جهته قائمة المحارم في الفترة الجاهلية قائلا : "وكانت العرب لا تنكح البنات ولا الأمهات ولا الأخوات ولا الخالات ولا العمات[7]، وضبط الإسلام بدوره في سورة النساء[8] قائمة المحارم ؛ إلا أن إباحته الزواج من بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة[9]، يشكل دليلا

---

[1] ابن حبيب، *المحبر*، ص 471.

[2] C. Lévi Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 14.

[3] راجع :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche*. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales au tour de la méditerrannée, Sociales Paris 1994, p. 100.

[4] يبدو من خلال سفر التكوين أنه وجد في فترة الآباء (Patriarches d'Israël) تمييزا واضحا بين الأخت من الأب والأخت من الأم وتعتبر الأولى كزوجة ممكنة وقال ابراهيم بخصوص زوجته سارة : "إنها أختي حقيقة وهي ابنة أبي وليست ابنة أمي وإنها أصبحت زوجتي" : *سفر التكوين*، 12 - 20 وانظر :

G. Tillon, *Le Harem et le cousin*, p. 75-78.

[5] راجع *سفر اللاوي*، 18 : مرجع مذكور في مقال F. Heymann المشار إليه أعلاه، على صفحة 103 (الحاشية عدد 20) ، مع العلم أن الإسلام حرم ذلك أيضا : أنظر *سورة النساء* الآية 23 وهذا يفيد أن العرب كانوا كأسلافهم، (جمع يعقوب بين ليا وأختها راحيل : انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 318 - 320)، يجمعون بين المرأة وأختها، فجمع قسي، وهو ثقيف بن منبه، آمنة وزينب بنتي عمرو بن الظرب في نكاح واحد، وجمع "أبو أحيحة" سعيد بن العاص بن أمية بين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم... انظر : ابن حبيب، *المحبر*، ص 327 .

[6] نذكر من بينها : أم الأم وأم الأب وزوجة أب الأب وزوجة أب الأم وزوجة ابن الإبن وزوجة ابن البنت، أم أم الأم... راجع :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché, Modèles bibliques et halakhiques", in *Epouser au plus proche*. Paris 1994, p. 103-104.

[7] *المحبر*، ص 235،

[8] أنظر الآيات 22 و23 و24 من السورة المذكورة، ويمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، نفس المصدر، ص 172-173 وإلى Art Nikah, in *EI*, TVIII, p. 28.

[9] *سورة الأحزاب*، الآية 50.

في حد ذاته على أن هذه الأطراف كانت محرمة قبل مجيئه فهل أراد بإحلالها تجاوز المسيحية، لأن النصارى لا يتزوجون المرأة إلا إذا كان بينها وبين الرجل سبعة أجدادا فصاعدا ؟[1] إن هذه مسألة أنثروبولوجية تحتاج الدرس، والبحث فيها هامّ وجدير بنا على الأقل طرحها. ويسمح الإسلام للمحارم مخالطة المرأة في فضائها الخاص أي عندما تكون بدون حجاب[2].

• نكـــاح الأيـــــامى

يحث الإسلام على نكاح الأيامي وفي القرآن "وأنكحوا الأيامي منكم[3] ونستنتج من خلال مختلف التفاسير الواردة في لسان العرب لابن منظور بخصوص عبارة الأيم، أنها تخص الذكور والإناث الذين لا أزواج لهم، ويقول ابن سيده : الأيم هي التي لا زوج لها بكرا كانت أم ثيّبا مطلقة أو متوفى عنها زوجها ومن الرجال الذي لا إمرأة له[4].

ويسمح العرف العربي للرجل غير الأيم بأن يتزوج في حين لا يسمح بذلك للمرأة ؛ وحاول الإسلام ضبط وتقنين ظاهرة تعدّد الزوجات التي كانت متفشية في المجتمع العربي عند ظهور الدين الجديد، وذلك بتحديد عدد النساء المسموح بجمعهن بأربعة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورُباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة[5] وذكرت مصادرنا أمثلة عديدة لرجال اضطروا بعد نزول هذه الآية على التفريط في البعض من زوجاتهم والاكتفاء بأربعة فقط[6]، في حين لا تسمح الثقافة العربية والإسلامية للمرأة بالزواج بأكثر من زوج واحد في نفس الوقت، فيجب عليها أن تكون دائما أيّما عند عقد النكاح، في حين يُجيز لها العُرف العربي بعد ترمّل أو طلاق، أن تتزوج من جديد وأن تعيد الكرّة ثانية وثلاثة ورابعة أو حتى أكثر[7] وللإشارة إلى ذلك

---

[1] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 479.

[2] *سورة النور*، الآية 31 وانظر أيضا :.M. H. Ben Kheira, *L'Amour de la loi*, p. 61-69

[3] *سورة النور*، الآية 32.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 289 : مادة "أيم".

[5] *سورة النساء*، الآية 3، ويبرز في سياق النص القرآني موقف الإسلام الواضح من هذه المسألة وتفضيله الإكتفاء بزوجة واحدة "وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة"، كما أن طبيعة الشعور البشري لا يسمح للإنسان بأن يكون عادلا في المحبة. "ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه" *سورة الأحزاب*، الآية 4.

[6] ابن حبيب، *المحبر*، ص 357.

[7] كانت حفصة بنت عمران بن ابراهيم بن محمد بن طلحة بن عبيد الله تسمي ذات الأزواج وكانت تزوجت ست مرات : أنظر البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 132.

استعمل ابن سعد في طبقاته عبارة وخلف عليها[1].

ويُقال للمرأة التي تزوجت مرارا أنها كريمة المناكح، وحدّث ابن سعد عن الواقدي أن معاوية سأل أبا جهم بن حذيفة أين سنّي من سنّك ؟ فأجابه والله إني لأذكر دخول أمك على زوجها ، فقال أي أزواجها فوالله أن كانت لكريمة المناكح[2].

وتقول العرب تأيمت المرأة إذا كان لها زوجا فمات عنها وهي تصلح للأزواج لأن فيها سُؤْرة من شباب[3] وفي الحديث امراة آمت من زوجها ذات منصب وجمال[4] ويبدو أن المرأة التي كانت تنوي الزواج بعد وفاة زوجها تندبه جالسة وتلك التي لا تريد أن تتزوج بعده تندبه قائمة[5] فيقال أنها تبتلت[6] ولم يكن للمطلقة في الفترة الجاهلية عدة[7] وتمكث المتوفى عنها زوجها حولا كاملا بدون زواج[8] وحددت الشريعة الإسلامية فترة العدّة للمطلقة بثلاثة أشهر والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء[9]، وللمتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشر أيام والذين يُتوفون منكم ويَذَرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا[10]، هذا مع استثناءات[11].

---

[1] خلف فلان على فلانة خلافة تزوجها بعد زوج : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 192 وانظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 417. وجعلت هذه العبارة البعض من الباحثين المستشرقين يفترضون إمكانية وجود بقايا عادة قديمة كانت رائجة في الزمان الغابر في جنوب شبه الجزيرة العربية تمثلت في حق المرأة في الجمع بين عدد من الأزواج في نفس الوقت (Polyandrie) وتبقى هذه الفكرة غير مثبتة علميا ومحل نقاش أكاديمي هام ومثر، راجع بعض الدراسات مثل:

J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, vol V, N° 3-4, 1965, p. 130-133.

[2] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 485.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 290.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] أبو الفرج الأصفهاني ،*كتاب الأغاني*، ج 11، ص 125.

[6] التبتل ترك النكاح والزهد فيه والانقطاع عنه. وأصل البتل القطع : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 311 - 312 : وفي الحديث : "لا رهبانية ولا تبتل في الإسلام"، وإن كان هذا الحديث موجه في الأصل للرجال ولا للنساء : نفس المصدر، ص 312 .

[7] بخصوص العدة فيبدو أن الغرض الرئيسي منها هو استبراء المرأة من الحمل للمحافظة على صحة النسب، ولم يكن للمطلقة عدة في العهد الجاهلي ونزلت آية العدة للطلاق لأول مرة، (وهي الآية عدد 228 من سورة *البقرة*)، لما طلقت أسماء بنت يزيدبن السكن الأنصارية في عهد الرسول : انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1،ص 255 - 256.

[8] كانت المرأة في الجاهلية إذا توفي عنها زوجها دخلت حفشا (بيتا ضيقا وذليلا) ولبست شر ثيابها ولم تمس طيبا ولا شيئا حتى تمر بها سنة، انظر ابن كثير :*تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 270.

[9] *سورة البقرة*، الآية 228، تُسمي العرب الحيض قرأ وتسمي الطهر قرأ وتسمي الطهر والحيض قرأ : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 80 - 81.

[10] *سورة البقرة*، الآية 234.

[11] كعدة الحامل فإنها تنتهي بوضع حملها : "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" *سورة الطلاق*، الآية 4 وانظر أيضا ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 381 - 383 .

ويمكن أن تُخطب الأرملة أثناء فترة عدتها، فكان خالد بن سعيد يرسل إلى أم الحكيم بنت الحارث في عدتها وكان يُنافسه للظفر بها يزيد بن أبي سفيان[1] في حين يقول النص القرآني لا تواعدوهن سرا[2] ومن بين التفاسير الواردة بخصوص هذه الآية[3]، أنه يُمنع على الرجل أن يصف نفسه للمرأة في عدّتها[4]، أو أن يتزوجها في العدة سرّا[5] وفي القرآن أيضا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ أجله[6].

وتختلف الحالات التي أوردتها مصادرنا فهناك نسوة يرغبن في الزواج مباشرة بعد انقضاء فترة العدة[7] أو بعدها بمدة[8] وقد تُكره المرأة بعد ترمّلها أو طلاقها على الزواج وعادة ما يكون طالب الزواج في هذه الحالة مُتنفذا ومن أصحاب السلطة، ونذكر على سبيل المثال ما تعرضت إليه فاطمة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب من تهديدات من قبل الضحاك بن قيس الذي استعمله يزيد بن عبد الملك على المدينة، وكان رغب في الزواج منها بعد تأيمها، فرفضت فقال لها والله لئن لم تفعلي لأجلدنّ أكبر ولدك في الخمر يعني عبد الله بن الحسن[9] وتشير مصادرنا إلى أن عادة الزواج من الأيامي كانت رائجة في الأوساط القريشية، وخاصة عند الأيامي الشريفات في المجتمع العربي آنذاك، إما بالنسب أو نتيجة زواجهن في السابق من الأشراف[10].

ومن بين الشخصيات التي اهتمت بذكرها كتب الأنساب والطبقات نذكر بنات بعض الخلفاء الراشدين وخاصة بنات علي بن أبي طالب، وبنات الصحابة وبنات بعض القادة العسكريين الذين لعبوا دورا رئيسيا في عمليات الفتح الإسلامي إلى آخره[11] وفي هذا قال معاوية ابن أبي سفيان : "غلبنا عبد الرحمان عن أيامى قريش وكان يعني عبد

---

[1] كانــت تحب عكرمة بن أبي جهل وقُتِلَ عنها بأجنادين : راجع ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 98.

[2] *سورة البقرة*، الآية 225.

[3] أنظر : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 271 - 272.

[4] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 236.

[5] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 272.

[6] *سورة البقرة*، الآية 271 وتفسيرها منع العقد بالنكاح حتى تنقضي العدة : أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 272.

[7] نفس المصدر، ص 269 - 270.

[8] قد تتفرغ الأرملة خلال هذه المدة لرعاية أطفالها الصغار وخاصة إذا كانوا رُضّعا، فلما توفي زوج أم سليم بنت ملحان (المعروفة بالغميصاء) وهي من بني عدي بن النجار قالت : "لا جرم لا أفطم أنسًا حتى يدع الثدي حبا ولا أتزوج حتى يأمرني أنس، فيقول قد قضت الذي عليها..." : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 465 - 468.

[9] أنظر نفس المصدر، ص 474.

[10] كان الرجال العرب يتكالبون على هذا الصنف من النساء. فهل كان رغبة منهم في الحصول على المزيد من الشرف الاجتماعي بالخلافة عليهن ؟ أم هل يمكن اعتبار هذه العادة من باب احترام وتقديس واجب التآزر الاجتماعي في إطار فكرة التبادل (l'échange) المتجذرة في تقاليد العرب القدامى ؟ فتكون الخلافة على زوجة أحد الأشراف والتكفل برعايتها بمثابة أداء واجب اجتماعي ؟

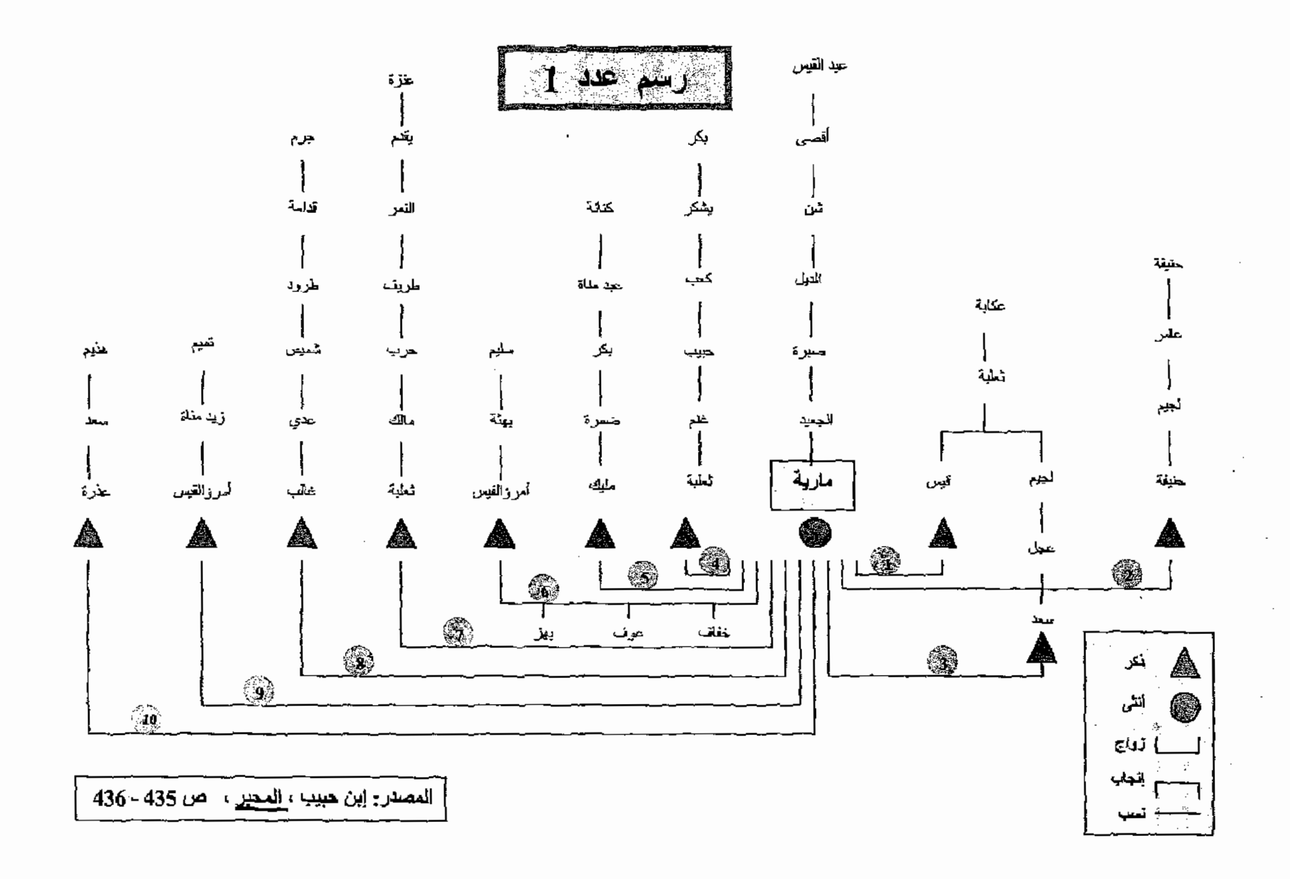
[11] أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 463 - 467.

الرحمان بن عبد الله بن أبي ربيعة ابن المغيرة وكان تزوج أم كلثوم بنت أبي بكر بعد طلحة وبنت الوليد بن عبد شمس بن المغيرة التي كانت عند عثمان[1] وذكرت مصادرنا وخاصة كتب الطبقات عدة حالات لنسوة عربيات تزوجن في الفترة التي نتناولها بالدرس أكثر من مرة واحدة وأورد ابن حبيب في كتابه المحبر قائمة مطولة تحمل أسماء من تزوج من النساء ثلاثة أزواجا فصاعدا[2] وبلغ عددهن ستة وسبعين إمرأة من عشائر وقبائل عربية مختلفة مع أغلبية واضحة لقبيلة قريش وعشائرها وذكر ابن حبيب في صدارة قائمته مارية بنت الجعيد بن صبرة بن الديل بن شن بن أفصى بن عبد القيس التي خلف عليها عشرة أزواج من عشائر وقبائل مختلفة من بني حنيفة ومن بني بكر من كنانة ومن بني سليم ومن بني عنزة ومن بني تميم[3]، وأورد ابن حبيب حالات أخرى لنسوة تزوجن عدة مرات في نفس العشيرة أو القبيلة وهو ما يعبر عليه بالزواج الإضوائي[4].

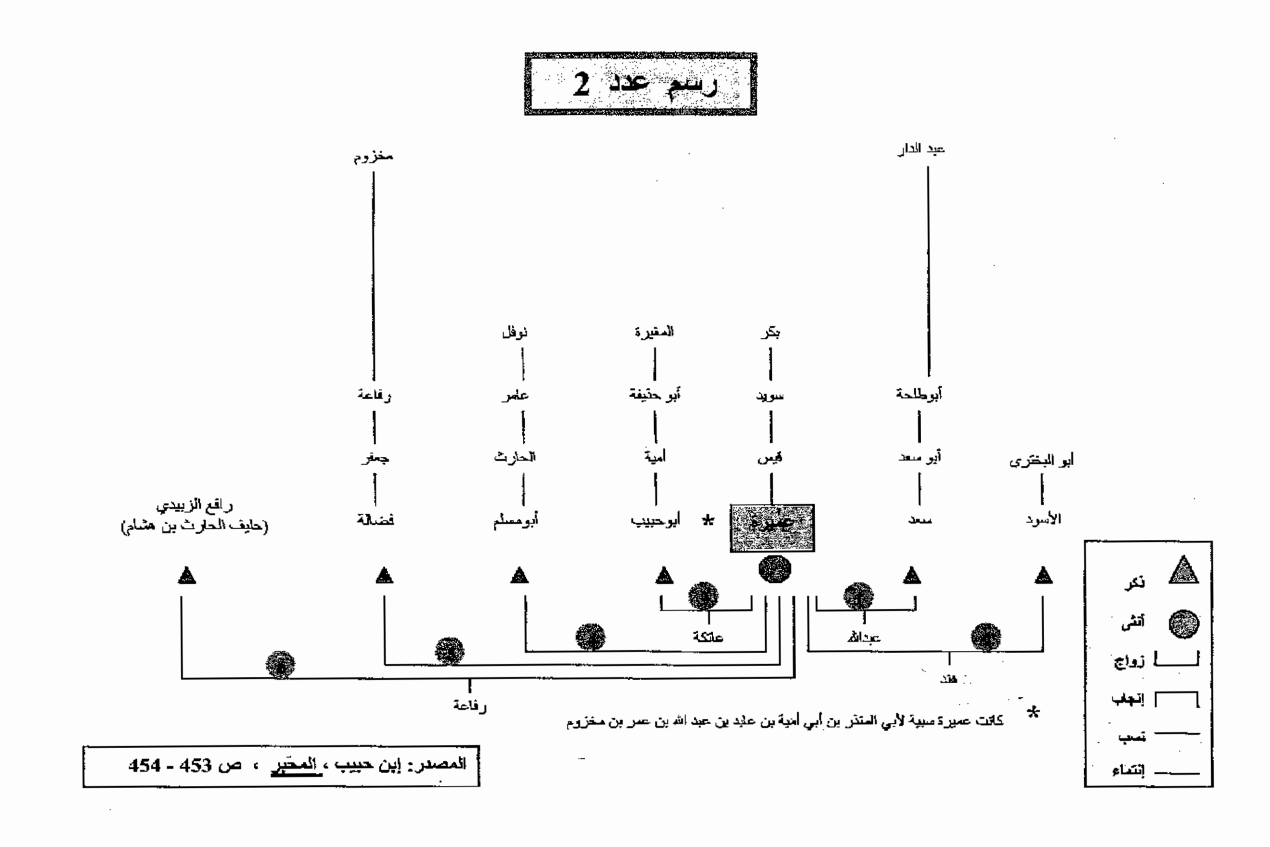
ونختم هذا الموضوع بقصة طريفة تعود أحداثها إلى العهد العباسي، وردت في كتاب أنساب الأشراف للبلاذري، بخصوص عبد العزيز بن المطلب بن حنطب من بني مخزوم، وكان قاضيا على المدينة لأمير المؤمنين أبي جعفر المنصور، أنه تزوج امرأة قد تزوجها قبله أربعة فلما مرض قالت له من لي بعدك يا سيدي ؟ فأجابها السادس الشقي[5].

---

[1] أنظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 188.
[2] *المحبر*، ص 435 - 455.
[3] أنظر الرّسوم المرافقة لهذا العرض.
[4] وهو زواج بين أفراد ينتمون إلى نفس المجموعة ويقابله من حيث المعنى مصطلح الزواج الاغترابي. انظر : ص.
[5] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 228.

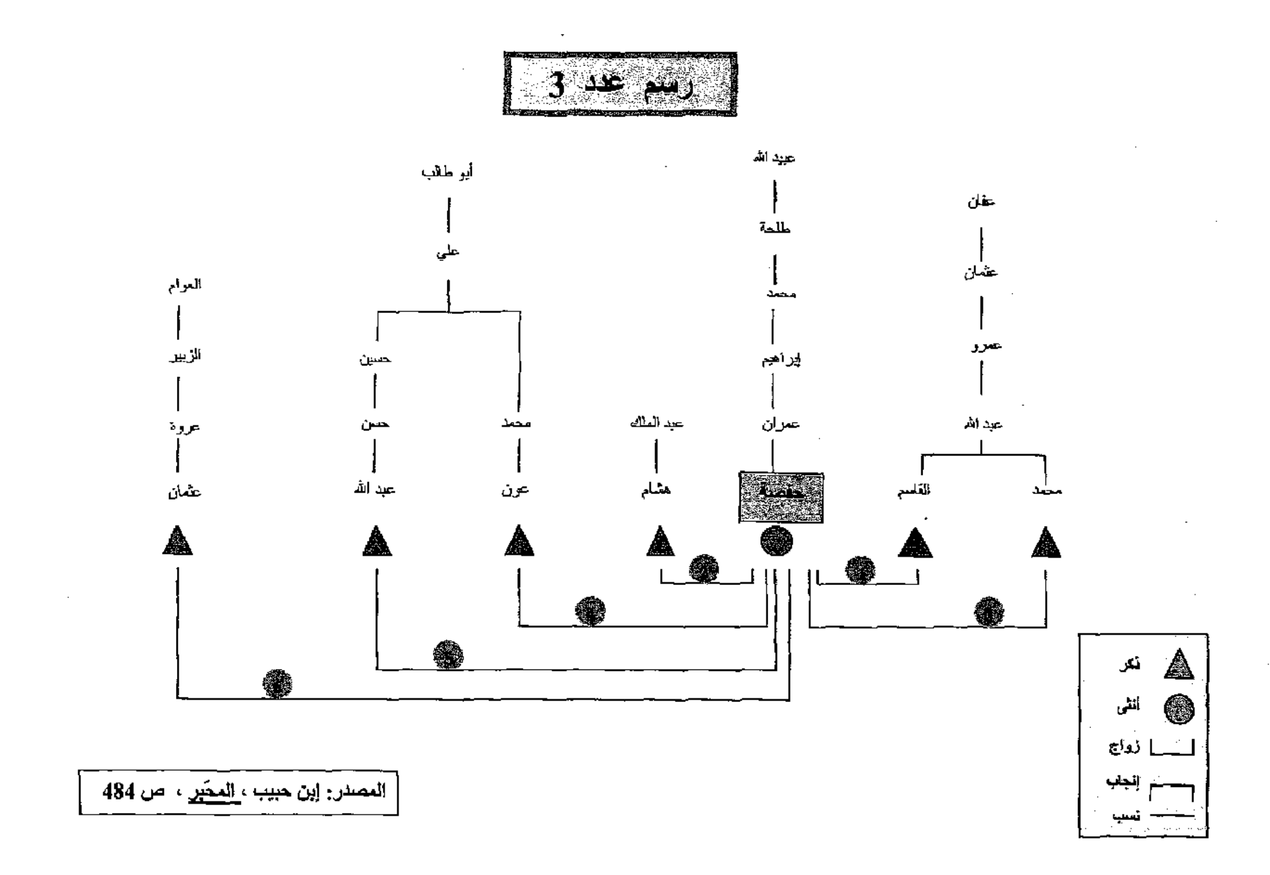


المصدر: إبن حبيب ، المحبر ، ص 435 - 436



رسم عدد 2
مخزوم
عبد الدار
نوفل
المغيرة
بكر
رفاعة
عامر
أبو حذيفة
سويد
أبوطلحة
جعفر
الحارث
أمية
قيس
أبو سعد
أبو البختري
راقع الزبيدي
(حليف الحارث بن هشام)
فضالة
أبومسلم
أبوحبيب
*
عميرة
سعد
الأسود
عاتكة
عبدالله
هند
رفاعة
* كانت عميرة سبية لأبي المنذر بن أبي أمية بن عايذ بن عبد الله بن عمر بن مخزوم
المصدر: إبن حبيب ، المحبّر ، ص 453 - 454
ذكر
أنثى
زواج
إنجاب
نسب
إنتماء

رسم عدد 3



المصدر: إبن حبيب ، المحَبّر ، ص 484

رسم عدد 4

عبد المناف

هاشم — نوفل

عبد المطلب — عدي

مطعم

العباس — أبو طالب — جبير

كريز — عامر — عبد الله — أبو السنابل

هشام المخزومي — الحارث — عبد الرحمان — أبو سعيد

العباس — عبيد الله — [redacted]

أبو طالب — علي — عبد الله

نوفل — عدي — مطعم — جبير — نافع



المصدر: إبن حبيب ، المحبّر ، ص 441

رسم عدد 5

عمرو

سهل

عبد الملك

عبد الرحمان

يوسف

هشام

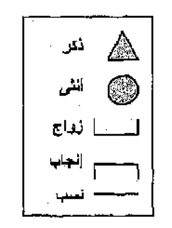
سليمان

الوليد

[redacted]

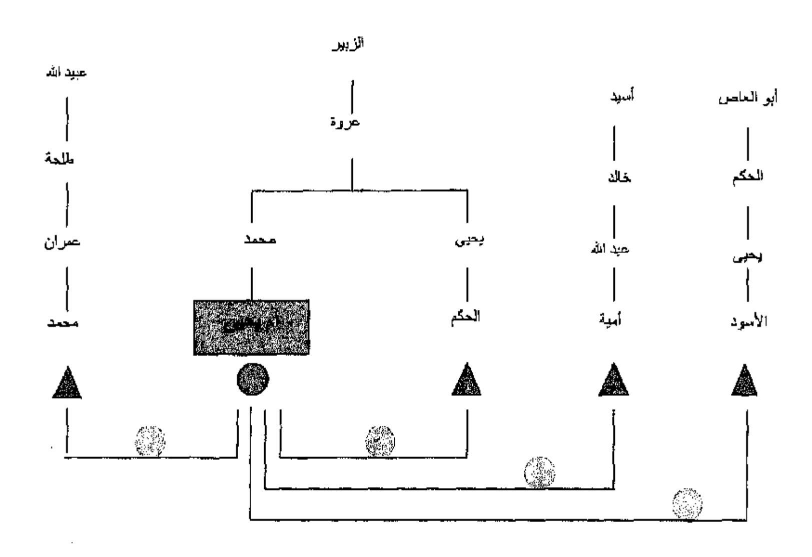
الحجاج

*نزل عنها الحجاج للوليد بن عبد الملك لما طلب منه ذلك و كان قال له:
" إن النساء شققن شقا ، و إن أم سلمة بنت عبد الرحمان ثقبت ثقبا "
ابن حبيب ، المحبر ، ص 447:

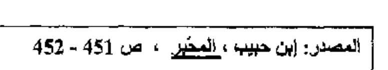


المصدر: إبن حبيب ، المحبّر ، ، ص 449 - 450

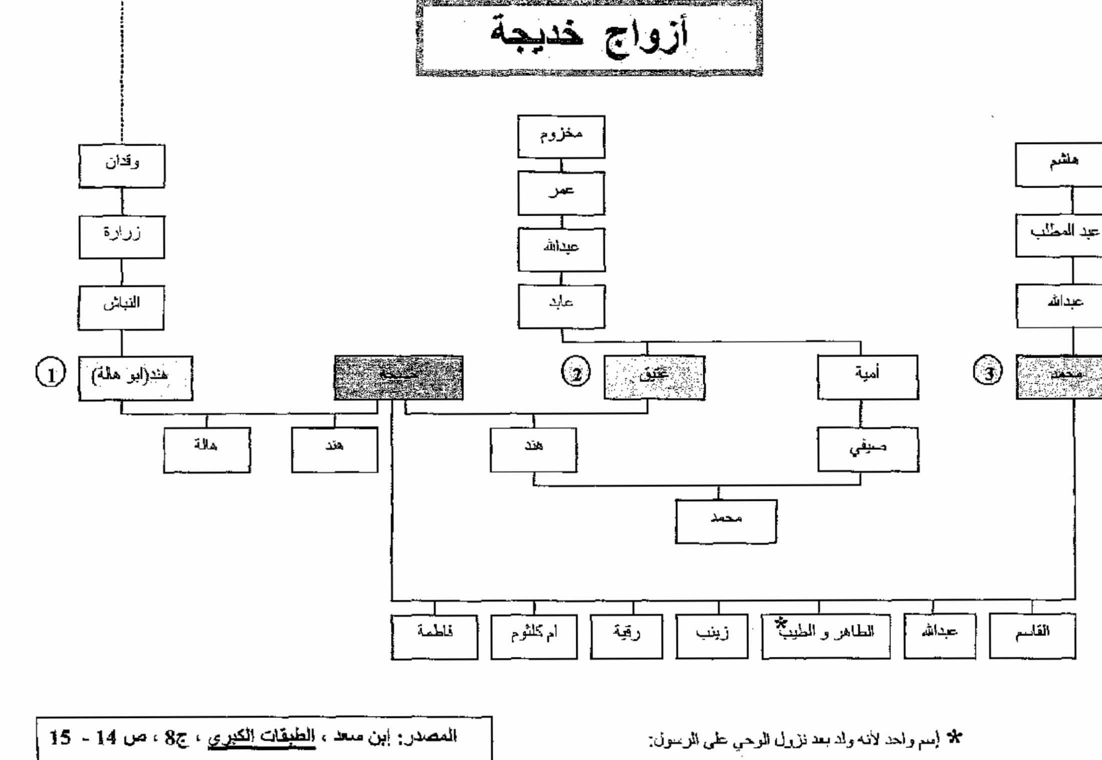
رسم عدد 6






المصدر: إبن حبيب ، المحبّر ، ص 451 - 452 .

أزواج خديجة



المصدر: إبن سعد ، الطبقات الكبري ، ج8 ، ص 14 - 15

* إسم واحد لانه ولد بعد نزول الوحي على الرسول:
الكلبي ، جمهرة النسب ، ص 30

* **تفضيل الزواج بالبكر**

وإلى جانب التهافت على الأيامى وخصوصا على ذلك الصنف الخاص ممن ذكرنا آنفا، أولت الثقافة العربية تفضيلا خاصا للبكر[1] فكان يُقال البكر كالذرة تطحنها وتعجنها وتخبزها والثيّب عُجالة راكب تمْرٌ وسويقٌ[2]، كما قال أحد الشعراء :

لا تنكحنّ الدّهر، ما عِشْتَ، أيّما مجرّبة، قد مُلَّ منها، وملّت[3]

وشبَّه امرؤ القيس واصفا مشهد صيد، إناث قطيع من الظبا أو البقر أو غيره من الحيوانات بحسن تبختر العذارى في مشيتهن :

فعنّ لنا سربٌ كأن نعاجَهُ عذارى دوار في ملاءٍ مُذيّل[4]

وسألت عائشة الرسول فقالت له لو أنك نزلت بعدوتين احداهما لم تُرع والأخرى قد رُعيت أيهما كنت ترعى؟ قال التي لم تُرع ، فقالت فأنا لست كأحد من نسائك، كل امرأة من نسائك كانت عند رجل غيري[5]، فالرسول بعد فترة طويلة قضاها مع زوجة واحدة وهي خديجة بنت خويلد وكان خلف عليها بعد زواجها من رجلين قبله[6]، لم يتزوج إلا بامرأة واحدة بكرا وهي عائشة، فكان يقول عليكم بالأبكار من النساء فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما وارضى باليسير[7] كما رُوي عن عمر بن الخطاب أنه قال أيضا : "عليكم بالأبكار الشواب فإنهن أطيب أفواها وأنتق أرحاما"[8].

ويبدو توق العربي إلى المرأة البكر من خلال الأوصاف التي وضعها القرآن لحوريات الجنة[9] إنا انشأناهن إنشاءا فجعلناهن أبكارا عُرُبا وأترابا[10] ودائما لإسعاد الرجل المسلم وحتى ينال ذروة متعته الجنسية، وعد الله معشر المسلمين بحوريات لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان[11]، فالثقافة العربية ميزت البكر عن الثيب

---

[1] البكر : الجارية التي لم تفتض، والبكر من النساء التي لم يقربها رجل، وبكر كل شيء أوله : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 471.

[2] عجالة أي طعام المسافر، أنظر : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 8.

[3] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 290.

[4] أنظر : الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 71.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 80.

[6] أنظر الرسم ص108 : أزواج خديجة.

[7] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 35.

[8] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص 103.

[9] أنظر : F. Ait Sabbah, *La femme dans l'inconscient musulman*, p. 152-167.

[10] سورة *الواقعة*، الأيات 35 و36 و37.

[11] سورة الرحمان، الآية 56. وفي الحديث في صفة الجنة : "إن الرجل ليفضي في الغداة الواحدة إلى مائة عذراء" : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 107. وانظر أيضا عبد الوهاب بوحديبة، *الجنسانية في الإسلام*، ص 227.

سائحات[1] ثيبات وأبكار[2] وفرقت بين الزواج كمجرد عقد والدخول بالمـرأة ووطئها، فلما نزلت آية تبت يد أبي لهب[3] قال أبو لهب لإبنه عتيبة، وكان تـزوج أم كلثـوم بنت الرسول رأسي من رأسك حرام إن لم تطلق ابنته، ففارقها ولم يكـن دخل بها، فلما توفيت رقية بنت الرسول خلف عليها عثمان بن عفان وكانـت بكـرا[4].

ويبدو أنه كان للعرب طرقهم الخاصة في استبراء المرأة لتُنظر أبكرٌ هي أم غير ذلــك، وكان ذلك ببيضة العُقر[5] التي اختُلف فيها، فهناك من قال إنها أول بيضة تبيضها الدجاجة لأنها تعقرها وقيل هي آخر بيضة تبيضها إذا هرمت، وقيـل هي بيضـة الديـك يبيضـهــا مرة واحدة في السنة أو في عمره تُختبَرُ بها عُذرية الجارية[6] وتسمى هذه العملية العُقر[7]، وفسر البعض من العرب القدامى من أصحاب الفكر النيّر ذهاب عُذرة المرأة في بعض الحالات بأسباب أخرى غير المواقعة الجنسية، ومن ذلك حديث إبراهيم النّخعي في الرجل يقول : "إنه لم يجد إمرأته عـذراء، قــال لا شيء عليــه لأن العذرة قد تذهبها الحيضة والوثبة وطول التعنيس[8] وبخصوص هـذا الجانب كان العرب كغيرهم يُحبون الزواج من صغيرات السنّ.

* السـنّ

أمّا بخصوص مقياس السنّ في اختيار أطراف الزواج في التقاليد الاجتماعية العربية القديمة، فإن مصادرنا لا تشير إلى وجود سن محددة للزواج وما يُمكن استخلاصه من خلال الأخبار الواردة فيها هو أن البناء يُمكن أن يتم بداية من سن البلوغ[9] وهذا أم طبيعي من الناحية الفيزيولوجية على الأقل، فالرسول تزوج عائشة بنت أبي بكر وهي ابنة ست سنوات ودخل بها[10] وهي ابنة تسع سنوات[1]، وعن عائشة نفسها

---

[1] سائحات : صائمات : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 452.
[2] سورة *التحريم*، الآية 5.
[3] سورة *المسد*، الآية 1.
[4] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 35 - 38.
[5] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 312 - 315.
[6] نفس المصدر، ص 315، وهذا أمر صعب ذلك أن بيضة الديك كانت تضرب لكل شيء لا يستطاع مسه رخاوة وضعفا.
[7] نفس المصدر، ص 312.
[8] نفس المصدر، ج 9، ص 107.
[9] أورد ابن سعد في كتابه *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 440 خبرا بخصوص الفارعة بنت أسعد بن زرارة بن عدس، وهي من بني مالك ابن النجار أنها "لما بلغت" خطبها نبيط بن جابر وهو أيضا من بني مالك ابن النجار فزوجها إياه الرسول.
[10] أي بنى بها.

نفسها أنها قالت : "لا تُدخلُ المرأة على زوجها في أقل من عشر سنين، وتعتبر هذه الحالة خاصة في حد ذاتها، لكنها جائزة في ذلك المجتمع وفي تلك الفترة[2]، حيث كانت المرأة تهرم في سن مبكرة من عمرها، فتصبح عند سن الأربعين تقريبا لا ولد فيها[3] وسأل رجل الرسول عن امرأة أراد نكاحها فقال له وبقدر أي النساء هي ؟ فقال قد رأت القتير[4] فقال له :"دَعها[5]، وقال الشاعر :

لا تنكحن عجوزا أو مطلقة   ولا يسوقنها في حبلك القدر

وقال :

وإن أتوك وقالوا إنها نَصَفٌ   فإن أطيب نِصفيها الذي غَبَرا[6]

أما بالنسبة للرجل فإنه يتزوج أيضا بعد سن البلوغ[7] وذلك بين سن الستة عشر والعشرين سنة من عمره[8]، لكن هناك من العرب من كان يزوج ابنه صغيرا في حدود سن الرابعة عشر لأجل النسل ويُقال أنه التبأ ابنه[9] ويقال في النوادر بنو فلان لا يلتبئون فتاهم ولا يتعيرون شيخهم ومعنى ذلك أنهم لا يزوجون الغلام صغيرا ولا الشيخ كبيرا طلبا للنسل[10] فكلا الأمرين غير مرغوب فيه عند العرب القدامى.

وبخصوص التناسب من حيث السن بين الزوجين فليس هناك أيضا في المصادر ما يثبت وجود قاعدة عامة مُتبعة، لكن تشير أغلب الحالات التي تعرضنا إليها

---

[1] ونقرا في إحدى الروايات الواردة في كتاب ابن سعد : "ملك رسول الله عقدة عائشة وهي ابنة ست سنين وجمعها وهي ابنة تسع سنين" : *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 61.

[2] ذكر ابن سعد في نفس المصدر، ص 463 أن عمر بن الخطاب تزوج أم كلثوم بنت علي بن ابي طالب وهي جارية صغيرة لم تبلغ، كذلك اورد ابن حبيب في كتابه *المحبر*، ص 173 خبرا مفاده أن الزبير بن العوام كان في مجلس فبشر بجارية ولدت له، فقال له قدامه : "زوجنيها" فزوجه إياها، فقيل له : أتتزوج صبية صغيرة ؟ فقال : "إن مت فأحق من ورثني وإن عشت فإنها بنت الزبير". ولا يهمنا هنا سبب تزوجه بها فلنا عودة لهذا الموضوع بالذات، وما يهمنا أكثر هو تزوج الأب لابنته وهي صبية لا تدرك !

[3] أي لم تعد تحيض وهو علامة عن الكبر، حتى أن بعض النسوة كن يجحدن ذلك على أزواجهن ويغتسلن ليظهرن ،هن يحضن، أنظر البلاذري : *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 149.

[4] القتير : الشيب وقيل هو أول ما يظهر منه.

[5] نفس المصدر، نفس السفحة.

[6] أنظر البلاذري : *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 364.

[7] بخصوص علامات البلوغ وسنه بالنسبة للغلام، يمكن الرجوع إلى تفسير الآية عدد 6 من *سورة النساء* في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 428 - 429، حيث نلاحظ تطابقا بين ما هو وارد في التفسير والمصادر الأخرى.

[8] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 6، ص 417 : كان بين محمد بن عبد الرحمان بن أبي الزناد وبين أبيه في السن سبعة عشرة سنة.

[9] ويقال للمرأة أو الصبية التي تتزوج قبل أن تبلغ أنها اهتجنت : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 43 - 44.

[10] نفس المصدر، ج 12، ص 215.

إلى أن المرأة كانت في العادة تتزوج من هو أسن منها[1]، وقد يكون فارق السن بينها وبين زوجها كبيرا جدا، حتى أن أحدهم وهو عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس وكان تزوج من هند بنت معاوية بن أبي سفيان أثناء فترة ولايته، أدرك يوما لما التقى وجهه ووجه زوجته في المرآة وكانت تمشط شعره شبابها وجمالها، ورأى شيبه وشيخوخته فقال لها : الحقي بأهلك وأبيك وطلقها ليترك لها فرصة الزواج ممن يُناسبها من ناحية السنّ[2] وكان للعرب القدامى على ما يبدو تقاليدهم الخاصة في ذلك أو على الأقل توصياتهم، إذ قال أحدهم وهو قيس بن عاصمما هَمَمْتُ بأمة ولا نادمت إلا لُمة[3] ويقول ابن منظورتزوّج فلانٌ لمَتَهُ من النّساء أي مثله[4]، وأراد بذلك قدر سنّه وهذا نستنتجه في سياق التفاسير والأخبار التي أوردها صاحب لسان العرب في تعريفه بهذا المصطلح ومن ذلك أنه ذكر رواية مفادها أنّ رجلا تزوّج جارية شابة زمن عمر بن الخطاب ففركته[5] وقتلته، فلما بلغ ذلك عمر قال يا أيها الناس ليتزوج كل رجل منكم لُمَتَه من النساء ولتنكح المرأة لمَتَها من الرجال[6]، وأراد بذلك أنه لا يصحّ أن يتزوج رجل كبير في السن حَدَثَة يثقل عليها تزوجه.

ودائما بخصوص السنّ، كان العرب لا يُحبون تزويج البنت الصغرى قبل الكبرى، وهي عادة قديمة ومتجذّرة في التاريخ السامي، إذ تقول الرّواية أنّ لبان قال لابن أخته يعقوب ومتى رأيت الناس يُزوجون الصغرى قبل الكبرى ؟[7]، وذلك لما لامه على تزويجه ابنته الكبرى لِيَا عوّض أختها الصغرى راحيل التي كان يهواها، والتي لاستحلالها، عمل لفائدة خاله طيلة سبع سنوات.

* نكاح الولود

ومن بين الأسباب التي يمكن أن نفسر به تفضيل العرب الزواج من البكر والفتاة الشابة بصفة عامة الرغبة في الإنجاب، التي نعتبرها هدفا من أهم الأهداف التي

---

[1] راجع ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 91.

[2] أنظر البلاذري : *أنساب الأشراف*، ج 9، ص 359.

ويمكن الإشارة -وإن كانت الحالة خاصة وتهم الرسول بصفة شخصية- إلى فارق السن الذي كان بينه وبين زوجته عائشة بنت أبي بكر الصديق.

[3] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 336.

[4] نفس المصدر، ج 1، ص 318.

[5] فركت المرأة زوجها أبغضته : نفس المصدر، ج 10، ص 250.

[6] نفس المصدر، ج 1، ص 318.

[7] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 12، ص 336.

ترمي إليها مؤسسة الزواج لا فقط في الثقافة العربية بل في جميع الثقافات البشرية وذلك منذ القديم، واعتبار المرأة على حد تعبير عبد الوهاب بوحديبة رأس مال بيولوجي يجب استغلاله[1].

وجاء في المعنى نفسه وعلى لسان عثمان بن عفان "حاجتي في النساء الولد[2]، وهو ما قاله أيضا الخليفة عمر بن الخطاب[3]، ونحن نعتبر ذلك تواصلا واستمرارا لفكر قديم ومتجذر في المجتمع الجاهلي وهو تمجيد العدد، ذلك أن القبائل العربية كانت تفتخر بكثرة عدد أفرادها ونقرأ في القرآن ألهاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر[4]، وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد[5]، إلى درجة جعلت العرب القدامى يزورون المقابر ويعدّون أمواتهم بينهم[6] وكان الزواج من أهم سبل التكاثر لإنجاب أكثر ما يمكن من الأولاد، ويمكن أن يكون هذا من بين أسباب ظاهرة تعدّد الزوجات.

وتمجّد الثقافة العربية المرأة المنجبة[7] والرجل المنجب أيضا[8]، فسمي الحارث اخو حُجر بن عمرو آكل المرار الولادة لكثرة ولده[9] وفي المقابل يُسمّي المجتمع العربي الرجل الذي لا ولد له الأبتر[10] أو "بيضة العُقر"[11] وكان محل سخرية وعار كبير كما تشير إلى ذلك مصادرنا ومنها أنّ الفرزدق كان محل سخرية إمرأته التي عيرته بأنه لا ولد له فقال :

وقالت أراه واحـــدا لا أخالــه   يُوَرّثه فــــي الوارثين الأباعــد[12]

---

[1] يمكن الإشارة إلى فكرة المرأة – الرحم في جميع الثقافات الإنسانية منذ القديم وهي فكرة ثرية ومثمرة.
A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, p. 112.

[2] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 299.

[3] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 343.

[4] *سورة التكاثر*، الآية 1.

[5] *سورة الحديد*، الآية عدد 20.

[6] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 548.

[7] أورد ابن حبيب قائمة في "المنجبات من النساء" ولم تكن العرب تعد منجبة لها أقل من ثلاث بنين أشراف : أنظر *المحبر*، ص 455 - 463 : نلاحظ هنا أن العرب كانوا لا يولون أهمية للكم فحسب بل وكذلك للنوع !

[8] نشير على سبيل المثال إلى ما ذكره الزبيري بخصوص ولد الحكم بن العاص وان عددهم بلغ أحدا وعشرون رجلا ونسوة، أنظر : *كتاب نسب قريش*، ج 5، ص 159 ويمكن الرجوع أيضا إلى ابن حبيب، *المحبر*، ص 379 - 381.

[9] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 13.

[10] من البتر وهو الإستئصال والقطع ونحوه، والأبتر الذي لا عقب له وبه فسر قول الله تعالى : "إن شانئك هو الأبتر..." أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 309 - 310.

[11] نفس المصدر، ج 9، ص 315.

[12] نلاحظ حرصا على الإنجاب للتوريث.

لعلك يوما أن تريني كانما   بنيَّ حواليّ الأسودُ الحواردُ
فإنّ تميما قبل أن يلد الحصى   أقام زمانا وهو في الناس واحدُ[1]

ولا يكتمل شرف الفرد وسط مجتمعه إلا بإنجاب الولد في إطار مؤسسة الزواج[2]، كما لا تذكر سلاسل الأنساب إلا الأشخاص الذين أنجبوا أولادا كذلك يمنح الإنجاب قيمة للمرأة وسط مجتمعها ونذكر على سبيل المثال ما ورد في بعض المصادر الكلاسيكية عند تعريفها ببعض النسوة العربيات الشهيرات مثل فاختة بنت قرظة بن عبد عمر بن نوفل بن عبد مناف، كإظافة بكونها ولدت لمعاوية بن أبي سفيان[3].

وقد تلجأ المرأة التي لا تنجب وهي العاقر أو المرأة المقلات[4] إلى توخي أساليب السحر والشعوذة لكي تلِدَ كان تعلق خرزة[5] كما تعلق أم الصبي على ابنها ما دام طفلا التمائم أو الخرز تعوّذه من العين[6]، أو أن تطأ المقلات رجلا كريما قتل غدرا ليعيش ولدها[7].

ولا تعطي العرب قيمة لعدد الولد فحسب بل وكذلك لنسبهم من جهة الأم، وتقدم مصادرنا أمثلة عديدة لأشخاص غلب عليهم نسب أمهاتهم نذكر من بينهم على سبيل المثال عبد الرحمان بن عبد الله بن عثمان الذي يقال له ابن أم الحكم وهي بنت أبي سفيان ابن حرب بن أمية[8].

ونلاحظ حثا في الثقافة الإسلامية على استخارة الزوجة واختيارها من أهل بيت لهم صلاح لإنجاب أبناء صالحين وفي الحديث تخيروا لنطفكم[9] أو لا تجعلوا نطفكم إلا في طهارة[10]، وقال عثمان بن أبي العاص الثقفي لبنيه يا بني إني قد أمجدتكم في أمهاتكم والناكح مغترس فلينظر امرؤ حيث يضع غرسه، والعرق السوء قلما ينجب ولو بعد حين[11] وقال الرسول : إياكم وخضراء الدّمن يريد الجارية الحسناء في المنبت

---

[1] يلد الحصى كناية على كثرة ذريته وولد الفرزدق بعد ذلك ولده سبطة ولبطة وحبطة وغيرهم : أنظر ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 120.

[2] أنظر : Jamous, *Honneurs et Baraka*, p. 66.

[3] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 238 : أمها فاطمة بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف...

[4] نقرأ في التفسير المخصص لهذا اللفظ في معجم ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 273 : أن المقالات هي التي لا يعيش لها ولد أو التي تلد واحدا ثم لا تلد بعد ذلك.

[5] نفس المصدر، ج 9، ص 32.

[6] نفس المصدر ، ص 325.

[7] نفس المصدر، ج 11، ص 273.

[8] أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 519.

[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 127.

[10] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[11] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 32.

السوء[1]، ولما أراد عبد العزيز بن مروان أن يتزوج ام عمر بن عبد العزيز قال لقيّمه : "اجمع لي أربع مائة دينار من طيب مالي فإني أريد أن أتزوج إلى أهل بيت لهم صلاح[2] ونلاحظ بالتالي أن اختيار الزوجة الصالحة من بيت لهم صلاح من العادات العربية القديمة التي زادها الإسلام تثبيتا وثباتا، وهذا تؤكده العناية البالغة التي أولاها النسابة العرب للنسب من جهة الأمّ. ومن هذا كان حرص العرب القدامى على تحقيق التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج.

* زواج الكفء[3]

يقول ابن حبيب وكانوا يخطبون الكفى إلى الكفى، فإن كان أحدهما أشفّ[4] من الآخر في الحسب أرغب له المهر وإن كان هجينا خطب إلى هجين فزوجه هجينة مثله[5] والكُفءُ في لغة العرب النّظير والمساوي ومنه الكفاءة في الزواج وهو أن يكون الزوج مساويا للمرأة في حسبها[6] ودينها ونسبها وبيتها وغير ذلك ويقال : فلان كُفء فلانة إذا كان يصلح لها بعلا[7].

وإنّ ما يُلفت انتباه الباحث وهو يتناول بالدرس كتب الطبقات والأنساب وغيرها من المصادر العربية القديمة، هو حرص المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول على ضمان وتحقيق التكافؤ الإجتماعي في مؤسسة الزواج، حيث نلاحظ تصاهرا

---

[1] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 85.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 331.

[3] الكفاءة في الزواج (Isogamie) من أبرز خصوصيات الزواج "العربي" حسب تعبير البعض في المختصين في هذا الموضوع ويمكن الرجوع إلى بعض الدراسات مثل :

P. Bonte, "Manière de dire ou manière de faire : Peut-on parler d'un mariage arabe ? in *Epouser au plus proche, inceste prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris 1994, p. 378-379.

E. Conte, "Alliance et Parenté élective en Arabie ancienne, éléments d'une problématique" *L'Homme*, Avril-Juin 1987, p. 122-124.

[4] من الشف ويكون للزيادة والنقصان وأنشد :

ولا أعرفن ذا الشف يطلب شفه   يداويه منكم بالأديم المسلم

أراد : لا أعرفن وضيعا يتزوج إليكم ليشرف بكم، أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 153 - 154.

[5] ابن حبيب، *المحبر*، ص 310. وبخصوص عبارة هجين : انظر نفس المصدر، ج 15، ص 42.

[6] الحسب : الكرم والشرف في الفعل ويكونان في الرجل وإن لم يكن له آباء لهم شرف... ووقع التفريق بين الحسب والنسب :

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن   له حسب، كان اللئيم المذمما

فكان النسب عدد الآباء والأمهات إلى حيث انتهى. والحسب : الفعال، مثل الشجاعة والجود وحسن الخلق والوفاء...

انظر : المصدر السابق، ج 3، ص 162 - 163.

[7] نفس المصدر، ج 12، ص 12.

بين العشائر والسلالات العريقة المنتمية إلى الأرستقراطية العربية وخاصة في قبيلة قريش[1].

وبخصوص الكفاءة في الزواج، نصح قيس بن زهير معشر النّمر بن قاسط، قبل رحيله عنهم، وكان تزوج وأقام فيهم، بأن لا يَرُدّوا الأكفّاء[2] عن النساء، فيحوّجوهنّ إلى البلاء وفي حالة عدم وجود الأكفاء يقول أنّ خير أزواجهن القبور[3] وتبدو هذه النّصيحة معبرة جدا عن مدى تجذر هذا السلوك في الثقافة العربية القديمة إلى درجة تفضيل موت البنت على تزويجها ممن هو دونها مكانة اجتماعية وشرفا.

وكان يحدث في سنوات الضيق[4] أن يزوّج الرجل الحسيب صاحب النسب الصريح ابنته إلى هجين كثر ماله ليكفيه مؤونتها، فينال الهجين بزواجه منها شرف مصاهرته لأهلها وتنعم هي بماله، غير أنها تورّث ذويها العار[5].

وقد يكون الأمر أكثر سوءا إذا كان النكاح لا في كفاءٍ من حيث النسب ولا في غنى من حيث المال وقيل في هذا :

فأنكحها لا في كفاء ولا غِنًى زيادٌ، أظل الله سعي زيادِ[6]

وكم يكون الظرف طريفا إذا كان الهجين نفسه هو الذي يعارض زواج ابنه الهجين من شريفة النسب، رغم موافقة وليها على ذلك وحدث هذا مع نُصيب بن رباح، وكان مولى لعبد العزيز بن مروان[7]، لمّا خطب إبنا له بعد وفاة سيده الذي أعتقه، ابنة هذا الأخير من أخيه فأجابه إلى ذلك، فلما علم نُصيب أقبل على عمّ الفتاة، وهو وليها قائلا له أزوجت إبني هذا من إبنة أخيك ؟ قال نعم فقال لعبيد سود خذوا برجل ابني هذا فجرّوه فاضربوه ضربا مبرّحا ففعلوا وقال لأخي سيده لو لا أنّي أكره أذاك لألحقتك به ، ثم نظر إلى شاب من أشراف الحي فقال زوّج هذا ابنة أخيك وعليّ ما يصلحهما في مالي ففعل[8].

---

[1] سبق لنا أن أشرنا إلى توفر معلومات كثيرة حول هذه القبيلة دون غيرها للأسباب المعروفة، مما يفسر سبب تركيزنا عليها أكثر من غيرها.

[2] بخصوص مفهوم الكفاءة عند الرجال في الثقافة العربية القديمة، يمكن الرجوع إلى ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 12 - 19.

[3] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 67.

[4] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ص 14.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 26.

[6] نفس المصدر، ج 12، ص 112.

[7] كان شاعرا من شعرا الدولة الأموية وأصله عبدا لرجل من كنانة هو وأهل بيته : انظر أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 1، ص 258.

[8] أبو الفرج الأصفهاني، نفس المصدر، ص 268.

هذا، رغم سعي الإسلام الدؤوب لتذليل الفوارق القائمة بين الشرائح الاجتماعية على أساس النسب وغيره، إذ لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى وفي السياق نفسه أعتق الرسول زيد بن حارثة وتبناه وخطب له ابنة عمته زينب بنت جحش[1] وكانت امرأة شريفة وجميلة فقالت يا رسول الله لا أرضاه لنفسي وأنا أيّم قريش، قال فإني قد رضيته لك ، فتزوجها زيد[2].

ثم تأتي رواية زيارة الرسول بيت دعيّه[3] زيد يطلبه، وكيف قامت إليه زينب فُضُلاً[4] وإعراضه عنها ومغادرته البيت مُهمهما سبحان الله العظيم، سبحان مصرّف القلوب وما يلي ذلك من أحداث تلت قرار زيد الانفصال عن زوجته واعتزالها، رغم محاولة الرسول منعه عن ذلك وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله[5] ؛ وبعد انقضاء عدّتها أمَرَ الله نبيّه بالزّواج منها فلمّا قضى زيدٌ منها وطرا زوّجناكها[6].

وتثير فينا هذه الرواية كباحثين متسلحين بالفكر النقدي، مجموعة من التساؤلات نستسمح لأنفسنا طرحها في هذا الإطار العلمي بكل موضوعية وبمنأى تام عن مسألة العقيدة التي تظلّ مسألة شخصية وخاصة.

تقول الرواية أنّ الرسول ذهب إلى بيت زيد فرأى زينب بنت جحش فُضُلاً وزينب هذه ابنة عمّته كما هو معلوم وليست بالغريبة عليه ولا بدّ أنّه كان شاهدها مكشوفة قبل نزول آية الحجاب[7] فبماذا يمكن إذا تفسير انتظار الرسول كل هذه المدة وبعد قراره تزويجها من زيد، الذي أعتقه وتبناه فكان بمثابة ابنه، لينصرف قلبه إليها ؟ وهل يليق مثل هذا التصرف بشخص الرّسول وما تحلى به من رصانة واتزان وعقل وقدرة على التحكم في العواطف ؟ وهي خصال لا بدّ أن تكون ساعدته في تأسيس دين جديد ونواة دولة على أسس متينة.

فهل لا يكون أقرب إلى المنطق أنّ الرسول أراد من زواجه بزينب بنت جحش تدارك وضعية كان المسؤول الوحيد عن إحداثها، لمّا رضي لابنة عمّته وابنة حليفهم[8]

---

[1] هي زينب بنت جحش بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة وأمها أميمة بنت عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي : أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 101.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] الدعي المنسوب إلى غير أبيه وعشيرته : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 363.

[4] امرأة فضل في ثوب واحد، أنظر : نفس المصدر، ج 10، ص 282.

[5] *سورة الأحزاب*، الآية 37.

[6] نفس السورة، الآية نفسها.

[7] وهي الآية عدد 53 من *سورة الأحزاب*، ونزلت بالتحديد صبيحة عرسه بها : أنظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 484 - 485.

[8] أنظر : رسم : جدلية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .

بدعيّه زيد زوجا لها ؟[1] خاصة وأنّ قريش كانت لا تزوج مواليها ولا ترضاهم حتى لحلفانهـــا[2]، ما عـدى بعض الحالات الاستثنائيـــة[3].

والأقـرب إلى الواقـع أنّ أهم سبب[4] في زواج الرّسول من زينب وإن كان جانب الإعجاب والعاطفة واردا وموجـودا هو جبر خاطر ابنة عمته وإرضاء كامل جماعة بني جحش بإعادة الاعتبار الاجتماعي لابنتهـم وتمتيعها بحقها في الزواج بمن يليق بها مكانة وشرفا وقرابة، فيكون الرسول وهو ابن البيئة الثقافية التي عاش فيها مارس بذلك عُرفا اجتماعيا متجذرا في ثقافة عصره، يتمثل في زواج الكفى بالكفى وظل بذلك ملتزما بما عُهد عليه من احترام العهود والمحافظة عليها، وخاصة تلك التي من شأنها أن تزيد في دعم الأمن الاجتماعي في بيئته وتُثبّت قواعد الدولة الناشئة وذلك لا يكون إلا بالحصول على المساندة الجماعيّة التي يظلّ قوامها احترام العادات والتقاليد المتجذرة في الذهنيات.

وظلّ العرب متشدّدين في حرصهم على ضمان التكافؤ الاجتماعي في مؤسسة الزواج سنوات طويلة بعد وفاة الرسول، رغم كل ما طرأ على الدولة الإسلامية من تطورات من جراء الفتوحات واختلاط الأجناس وحافظت الدولة الأموية على نفس القيم الاجتماعية والعادات الموروثة عن هذه الفترة التاسيسية.

ومع بداية تفشي ظاهرة الاقبال على الزواج من الموالي ومن الأعجميات، ظلّ العنصر العربي بصفة عامة أفضل العناصر البشرية، بحكم ماضيه العريق وسيطرته على دواليب الحكم وبلوغه مرتبة الشرف الاجتماعي.

وارتأينا في هذا السياق عرض خبر أورده ابن قتيبة في مُؤلفه عيون الأخبار، مفاده أنّ عبد الملك بن مروان خطب ابنة عَقيل بن عُلفة[5] وهي الجرباء، لأحد بنيه فقال له إن كنت لا بد فاعلا فجنّبني هجنائك[1].

---

[1] رغم عدم رضائها به كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

[2] أنظر الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث.

[3] تذكر من بينها زواج ياسر بن عامر بن مالك بن كنانة بن مذجح وكان قدم من اليمن واقام في مكة وحالف بها ابا حذيفة بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، فزوجه أمة له يقال لها سمية بنت خباط التي ولدت له عمار فأعتقه أبو حذيفة... انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 563. وانظر : رسم : نموذج لتعقد أسس القرابة في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأول.

[4] يبدو أيضا ومن سياق الآية عدد 37 من *سورة الأحزاب*، "لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا"، موقف الإسلام الواضح من مسالة التبني : "وما جعل أدعياءكم أبناءكم... ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله..." : الأيتان 4 و5 من نفس السورة. كما كان النص القرآني واضحا وصريحا في آية التحريم : "وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم" *سورة النساء*، الآية 23.

[5] هو عقيل بن علفة بن معاوية من بني مرة وهو من شعراء الدولة الأموية، كان شديد البذخ بنسبه لا يرى أن له كفئا، وهو في بيت شرف في قومه من كلا طرفيه، وكانت قريش ترغب في مصاهرته، تزوج إليه خافاؤها وأشرافها : أنظر أخباره في كتاب أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 12، ص 450.

وبالتالي ظلّ المجتمع العربي في عهد دولة بني أمية يحمل تقريبا نفس النظرة الاحتقارية للهجين والهجناء، رغم انتشارهم بعدد كبير في الأوساط الاجتماعية العربية نتيجة تواصل حركة الفتوحات ولا يمكن تفسير ذلك إلا بالبطيء الشديد الذي تتغير على نسقه العقليات، حيث يظلّ الموروث الجماعي راسخا في اللاوعي، يتحين أدنى الفرص للبروز من جديد فينفض ما علق عليه من غبار الماضي ويظهر برمّته كاملا وكأن الزمان لم يمسّه ولم يؤثر فيه.

ويبدو بصفة عامة ورغم تواصل النظرة الإحتقارية التي خصّ بها أصحاب النسب العربي الصريح الهجناء، أنه حدث بعض التغيير في العادات والممارسات في الفترات الموالية لعصر النبي، من ذلك أنّ علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب زوج ابنة له من مولاه واعتق جارية له وتزوجها، فكتب إليه عبد الملك بن مروان يُعيّره بذلك، فردّ عليه علي قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، قد اعتق رسول الله صلى الله عليه وسلم صفية بنت حيّي وتزوجها وأعتق زيد بن حارثة وزوّجه ابنة عمته زينب بنت جحش[2] وفي الحقيقة فإن موقف الرسول من هذه المسألة ظل بصفة عامة مجاريا لما كان معمول به في مجتمعه، رغم محاولاته الدائبة لإحداث ما من شانه أن يغيّر ويُحسّن من وضع الهجناء والموالي في المجتمع العربي آنذاك، لكسب أكثر عدد ممكن من الأنصار لدعوته، هذا على الأقل ما نستطيع استخلاصه ونحن نقرأ بين أسطر ما كتب في الحديث والسّنة من أقوال وأخبار منسوبة إلى الرسول، منها مثلا أنه كان له عبدا اسمه أبو رافع وهبه له العباس بن عبد المطلب، فلما بُشّر النبي بإسلامه أعتق العبد، فهاجر إلى المدينة بعد بدر وأقام معه، فزوجه الرسول مولاته سلمى[3] ونقرأ في حديث آخر أن الرسول أمر رجلا أن يُزوج ابنته من جُلَيْبيب[4]، فقال له حتى أشاور أمّها فلما ذكره لها قالت حلقى، ألجليبيب ؟ إنيّه، لا لعمرُ الله[5] وقصدت بذلك أنه لا يصلح أن يكون زوجا لابنتها وإنما يصلح بأمة مثله استنقاصا واحتقارا له[6].

وبصفة عامة أصبح الزواج في آل البيت، بيت رسول الله، هدفا ينشده كل مسلم خاصة وأنّ النبي قال : "كل نسب وسبب منقطع يوم القيامة إلا نسبي وسببي[7]

---

[1] ابن قتيبة، عيون *الأخبار*، ج 4، ص 13.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 214.

[3] أنظر كامل الخبر في الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 531.

[4] من الجلب وهو ما جبل القوم من غنم أو سبي والجليب : الذي يجلب من بلد إلى غيره. وعبد جليب : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 314.

[5] نفس المصدر، ج 1، ص 251 - 252.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[7] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 463.

وذلك في مجتمع حريص كل الحرص على صراحةالنسب[1] واستمراريته وبالتالي كان الزواج العربي في نهاية الفترة الجاهلية وبداية الإسلام مُنظّما في إطار استراتيجيات دقيقة و هادفة ممّا يُضفي عليه طابع المؤسسة.

2- استراتيجيّات الزواج العربي في الفترة الجاهليّة الأخيرة والإسلام المبكّر

لا نعتقد أنّ الزّواج كان عفويّا في المجتمع العربي في القرنين السادس والسّابع ميلاديّ فهذا يتنافى حتّى مع صيغته كمؤسّسة لها قوانينها وأعرافها ونظمها الدّقيقة وما استخلصناه من خلال قراءاتنا لمختلف المصادر هو أنّ الزّواج العربي كان سلوكا استراتيجيّا هادفاء فرضته البيئة الطّبيعيّة والظّروف الأمنيّة، وثقافة العصر، وإنّه كان يجري في إطار نظامين رئيسين هما: نظام الزّواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي.

* نظام الزواج الإضوائي

خلافا لما يذهب إليه الظنّ فإنّ الزواج الإضوائي ليس تعريبا لمصطلح Endogamie بل هو مصطلح عربي الأصل عرفه العرب بالمعنى نفسه وأدلتنا على ذلك كثيرة نستمدّها من الحديث واللغة إغتربوا لا تُضْوُوا أي تزوّجوا في البعاد لئلا تضوى أولادكم[2]، والضّوى دقة العظم وقلة الجسم خلقة، وقيل الضّوى الهزال[3] وقال الشاعر:

فتى لم تلده بنتُ عمٍّ قريبة   فيضوَى وقد يضوَى رديدُ القرائب[4]

وإن حثّ الرسول المسلمين على الزواج من الغرائب لدليل قاطع على تفشي ظاهرة الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرن السابع ميلادي، وهو زواج قديم ومتجذّر في التاريخ السامي وتقول إحدى الروايات الواردة في سفر التكوين أنّ ابراهيم لمّا رأى ابنه اسحاق الذي أنجبته له سارّة بلغ سنّ الزواج أرسل أحد خدمه ليبحث له عن زوجة من بين أدنى قرابته فوقع اختياره على ابنة أخيه الصّغرى[5] ومن خلال التّاريخ السّامي دائما، نستشهد بقول قوم لوط لمّا جاءته رسل الله في شكل فتيان،

---

[1] انظر الباب الثاني من هذا العمل.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 103.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] أنظر: G. Tillon, *Le Harem et les cousins*, p.76-77.

فهرعوا إليه قائلين أو لم ننهك أن تضيّف الرّجال لقد علمت ما لنا في بناتك من حقّ[1].

ويبدو أنّ الزواج الإضوائي كان رائجا في جميع الأوساط الاجتماعيّة في المنطقة السّامية سواء كان ذلك عند البدو الذين استقرّوا بعد حياة الترحال في الهلال الخصيب، أو عند العرب الذين حافظوا على نظام عيشهم البدوي، وعند سكان الحواضر الذين ظلّوا رغم استقرارهم وتمدّنهم، يحنّون لحياة الماضي البعيد، ذلك أنّ نظام الزواج الاضوائي ضرورة اقتضتها حياة الترحال والتنقل الدّائم بحثا عن موارد الرزق في بيئة صحراويّة شحيحة وهو خير مثال لتكيّف الإنسان مع محيطه الطّبيعي الذي فرض عليه التنقل دائما في إطار المجموعة، وحتّى تظلّ هذه الأخيرة متماسكة، كان يستحسن الزواج داخلها وبين أفرادها[2] ونضيف إلى هذا حالة انعدام الأمن على النّفس والمال التي ميّزت الحياة في شبه الجزيرة العربيّة في الفترة الجاهليّة بسبب تفشّي ظاهرة الإغارة، التي يجيزها العرف العربي التقليدي ويعتبرها وسيلة من وسائل الارتزاق[3]، وكثرة الحروب والنّزاعات بين القبائل لنفس الأسباب الاقتصاديّة المذكورة، فاعتُبر الزّواج الإضوائي سمة من سمات المجتمعات البدويّة الحربيّة[4]، وهو رأي ساهمت في تدعيمه مختلف الأبحاث والدّراسات الميدانيّة التي أجريت على بعض مجتمعات البـدو، الرّحل التي ظلت تعيش حتّى اليوم في حالة انغلاق وانعزال تامّ عن العالم[5].

ويتمثّل نظام الزواج الإضوائي في الزواج بين الأقارب الذين تربط بينهم علاقات القرابة البيولوجيّة خاصّة[6]، والذين يتعايشون على نفس الرّقعة الجغرافيّة وينتمون إلى نفس المجموعة المنظّمة وتختلف درجة القرابة البيولوجيّـة الرّابطة بين أطراف الزواج في هذا النظام من أبناء العمومة الدينيّة[7]، كأقصى حدّ مسموح به دون اختراق قانون منع نكاح المحارم، إلى الأقارب المنحدرين من نفس الجدّ المؤسّس

---

[1] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 300.

[2] يمكن الرجوع إلى بعض الدراسات المعروفة مثل :

H. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat Arabe", in *ARABICA*, T. XXVIII, Fasc 1, Fev 1981, p. 102.

[3] أنظر الباب الثالث من هذا العمل.

[4] J. Chelhod, "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, vol, N°3-4, 1965, p. 136-137.

[5] أنظر مثلا : M. Dupire, *Peuls Nomades*, p. 232-233.

[6] تشير مصادرنا إلى حالات زواج عديدة بين أبناء القبيلة والأفراد الذين دخلوا فيها عن طريق العقود كالتحالف والجوار وحتى الولاء... ولا ندري إن يصح اعتبار هذا الصنف من الزواج اضوائيا أم اغترابيا ؟

[7] دنية أو دنيا إذا كان ابن عمه *لحا* ويقال هذا في ابن الخال والخالة ويقال في ابن العمة... ويقال أيضا هو ابن أخيه وأخته دنيا... أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 420.

للعشيرة، أو إلى الأفراد المنتمين لنفس القبيلة كمجموعة أوسع[1]، وربّما اعتبارها حدّا فاصلا بين الزّواج الإضواني والزواج الاغترابي كما أجمع على ذلك أغلب الباحثين في هذا الميدان، ويظلّ هذا إشكالا قائم الذات لصعوبة تحديد المفاهيم ووضعها في إطار زمني ومكاني مغاير.

الزّواج من بنت العمّ

عرف العرب القدامى كغيرهم من المجتمعات البشريّة القديمة هذا الصّنف من الزواج الذي أطلق عليه اسم الزواج العربي[2] خطأ، ومارسوه في إطار نظام الزواج الإضواني خاصّة في فترات الحروب وانعدام الأمن والضيق وما كان يؤدّي إليه من انغلاق المجموعات على نفسها وانكماشها.

وبخصوص كلمة عمّ كمصطلح دالّ على نوع خاصّ من أنواع القرابة، فنحن نتساءل عن مدى دقة مجال استعماله في الفترة السّابقة للاسلام وعند ظهوره، فهل كان المقصود به أخو الأب كما أورد ذلك ابن منظور في تفسيره لهذا المصطلح[3]، أم هل كان يُطلق على كلّ عنصر من عناصر القرابة الذكوريّة العاصبة ؟، ونحن نرجّح صحة الرأي الثاني، وهذا إشكال أثاره روبرتسن سميث منذ بداية القرن الماضي[4] وأعيدت إثارته لما له من أهميّة في دراسة موضوع القرابة في بيئة مغايرة وزمنيّة بعيدة، وحتّى نؤكد أنّ المصطلحات، وإن ظلّت حيّة ومستعملة مع تعاقب الأجيال والأزمنة، فإنّ معناها قد يتغيّر بسبب التطوّرات الطارئة على مختلف التّراكيب الاجتماعيّة المبنيّة على القرابة هذا هامّ ويجب أخذه بعين الاعتبار في مختلف مراحل الدّراسة التي اخترنا أن تكون مستندة إلى ما ورد في المصادر من أخبار وروايات وقصص مختلفة حاولنا استنطاقها للغاية ومن بينها خبرا أورده الزبيري[5] في إطار ذكره لولد عبد العزّى بن قصيّ، ويخصّ بالتّحديد عبد الله بن السّائب بن أبي حبيش بن المطّلب بن أسد الذي

---

[1] انظر بخصوص إشكالية الفوارق بين المصطلحات الدالة على مختلف التنظيمات الاجتماعية، الجزء المخصص لذلك في الباب الثاني من هذا العمل.

[2] انظر :

E. Copet – Rougler, "Le Mariage arabe" une approche théorique, in *Epouser au plus proche, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, p. 453-461.

[3] *لسان العرب*، ج 4، ص 420.

[4] W. Robertson Smith, *Kinship and Mariage in Early Arabia*, p. 71.

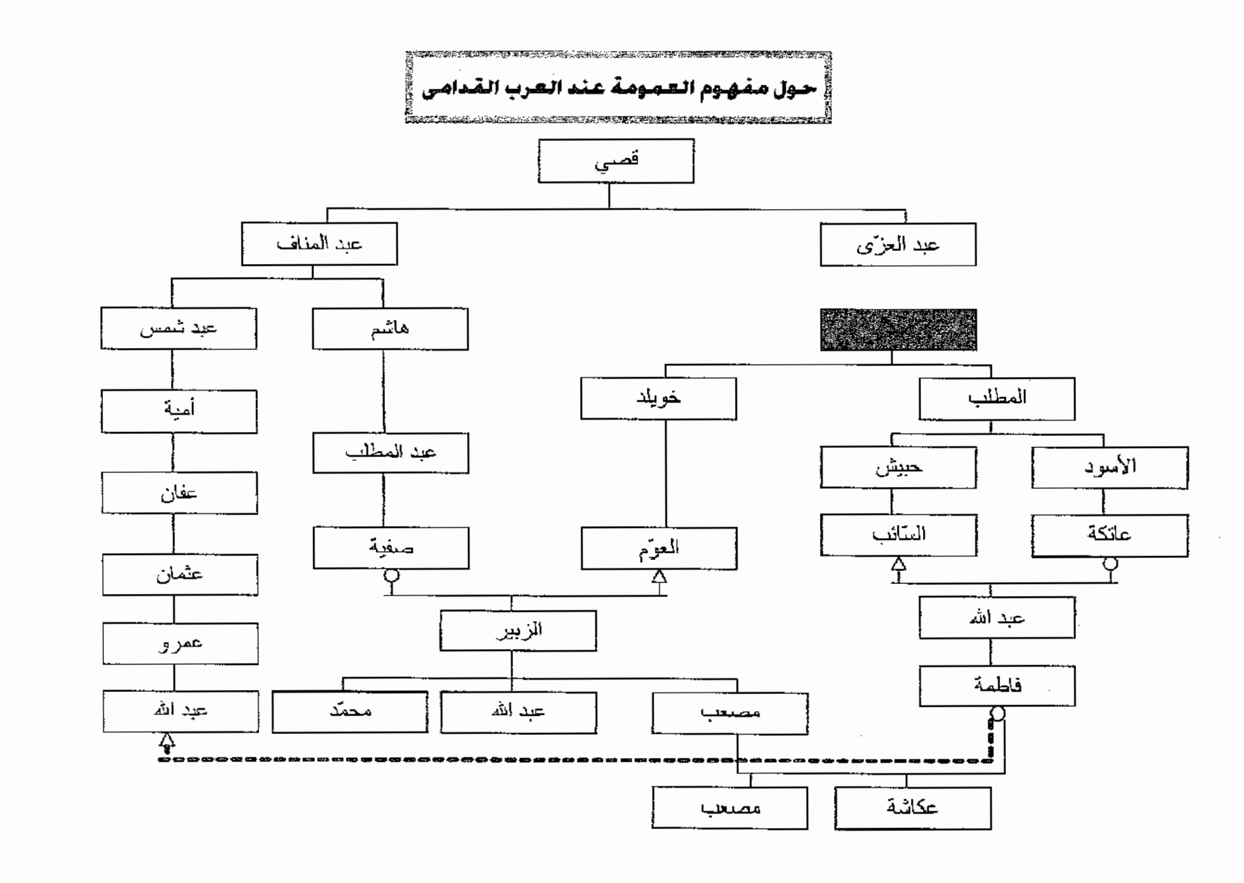
[5] أنظر : أبو عبد الله المصعب الزبيري، *كتاب نسب قريش*، ج 6، ص 220 - 221.

زوّج ابنته فاطمة إلى عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان فطلقها على منصّتها[1]، فاتّجه أبوها إلى حلقة من قريش كانت جالسة في المسجد وخاطبها قائلا إنّي زوّجت عبد الله بن عمرو من بنتي فاطمة فطلقها على منصّتها وأنا أخاف أن يظنّ النّاس أنه رأى سوءا، وأنتم عمومتها[2] ؛ فقوموا حتى تنظروا إليها فأجابه عبد الله بن الزبير قائلا : اجلس، فجلس محمّد بن الزبير إليه ثم خطبها على المصعب بن الزبير ومصعب جالس في الحلقة، فزوّجه إيّاها أبوها.

---

[1] المنصة ما تظهر عليه العروس لترى، والماشطة هي التي تنص العروس فتقعدها على المنصة : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 162.

[2] نحن الذين قمنا بتسطير هذا المصطلح.


حول مفهوم العمومة عند العرب القدامى
قصي
عبد المناف
عبد العزّى
عبد شمس
هاشم
أمية
عبد المطلب
عفان
صفية
عثمان
عمرو
عبد الله
خويلد
العوّم
الزبير
محمّد
عبد الله
مصعب
المطلب
حبيش
الأسود
السّائب
عاتكة
عبد الله
فاطمة
مصعب
عكاشة

وما يمكن ملاحظته من خلال هذا الجدول هو أنّ عبد الله ومحمد ومصعب الذين توجّه إليهم عبد الله بن السّائب بالخطاب قائلا لهم : أنتم عمومتها ليسوا بأعمامها لحًا على حسب تعبير ابن منظور، بل ينحدرون فقط من نفس الجدّ وهو أسد بن عبد العزّي[1] وتسمح لنا هذه القصّة بمعاينة مجال استعمال مصطلح العمّ أو العمومة، وهي نموذجا لزواج من النوع الاضوائي الذي تمّ بين طرفين ينتميان إلى نفس العشيرة بني أسد بعد أن فشلت محاولة أولى كانت ستتمّ بين طرفين من عشيرتي بني أسد وعبد شمس والتي يمكن أن نطلق عليها إمّا صفة الزواج الاضوائي إذا اعتبرنا الانتماء المشترك إلى نفس القبيلة قريش، أو الزّواج الاغترابي إذا اعتبرنا أنّ العشيرة تشكل وحدة مستقلة قائمة الذّات، وهذا أمر يحتاج بحثا مُدققا في غياب امكانيّة العمل الميداني.

كما تكشف لنا هذه القصّة عن روح التآزر الرّابطة بين أفراد المجموعة الواحدة، والتي يمكن اعتبارها من دلالات الشعور بالانتماء المشترك لنفس التركيبة الاجتماعيّة، إن صحّ التعبير أو العائلة الكبرى، وتقاسم الواجبات المفروضة على أفرادها، والتي نعدّ من بينها واجب المساهمة في دفع الدية[2].

وبخصوص بني الزبير فيبدو أنّ أغلبهم دأبوا على تزويج بناتهم من بني عمومتهم، مثل ما فعل عبد الله بن الزبير متمثلا بقول الشاعر :

جعلت بناتي في موالي قُصرة   وما راعني ذو هيئة وجمال[3]

أمّا بالنسبة للزواج بين أبناء العمومة الدّنية فما أوردته مصادرنا من أخبار وروايات يجعلنا نستنتج أنّه كان ممكنا واختياريا خاصّة بعد مجيء الإسلام[4] ولم يكن له أيّ طابع إجباريّ في تلك الفترة على الأقلّ.

وتشير بعض الرّوايات أنّ الرّسول قبل نزول الوحي عليه، أراد الزواج من ابنة عمّه أمّ هانئ بنت أبي طالب فخيّر عمّه تزويجها إلى هبيرة بن أبي وهب المخزومي، فقال له الرّسول : يا عمّ أزوّجت هبيرة وتركتني؟ فأجابه : يا ابن أخي إنّا قد صاهرنا إليهم والكريم يكافئ الكريم[5]، ونلاحظ أنّ أبا طالب اعتبر إبن أخيه طرفا من

---

[1] يمكن اعتباره مؤسسا لمجموعة او عشيرة بني أسد : أنظر الباب الثاني من هذا العمل.

[2] أنظر أيضا الباب الثاني من هذا البحث.

[3] البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 9، ص 452.

[4] نعيد الإشارة إلى الآية من سورة *الأحزاب* التي تبيح الزواج من بني العم والعمة وبنات الخال والخالة...: "يا أيها النبي إنا احللنا لك ازواجك التي آتيت أجورهن وما ملكت يمينك مما أفاء الله عليك وبنات عمك وبنات عماتك وبنات خالك وبنات خالاتك...".

[5] ابن حبيب، *المحبر*، ص 97 - 98، مثال لزواج "استراتيجي" مع طرف "كريم" على حد تعبير أبي طالب، وتنتمي جماعة بني مخزوم إلى الفئة النبيلة التي شرفت في قريش، واحتلت مكانة اجتماعية مرموقة فينال الذي يصاهرها شرفا وعزة.

أولياء ابنة عمّه وابنته، الذين تولوا الإشراف على عمليّة تزويجها مـن هبيرة المخزومـي، فكـان طرفـا مسلما Donneur ولا متسلمـا[1] Preneur، فهل يمكن إعتبار هذا كدليل يدعّم ما سبق وأن قلناه بخصوص إعتبار بنت العمّ وبنت العمّة وبنت الخال وبنت الخالة أطرافا محرّمة أو على الأقلّ مكروه تزوّجها في الفترة الجاهليّة، وربّما كان ذلك تأثرا بالمسيحيّة أو لأسباب أخرى كمخافة إنجاب أبناء ضاوين؟ وهذه مسألة يطول البحث فيها كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك.

ودائما من خلال قراءاتنا للمصادر لاحظنا أنّ ظاهرة الزواج الإضوائي بين أبناء العمومة الدّنية كانت قليلة في أوساط قريش خاصّة قبل الإسلام[2]، ورائجة بصفة أكثر في بعض جماعات الأنصار في الفترة الإسلاميّة، فعند ذكره لبعض نساء بني بياضة وبني زريق ابني عامر بن زريق من بني جشم بن الخزرج، أشار محمّد بن سعد في طبقاته الكبرى[3] إلى تجذّر نظام الزّواج الإضوائي في هذه الأوساط، وبالتحديد الزّواج بين أبناء وبنات العمومة، ويبدو أنّ ذلك كان من التقاليد الموروثة عند الأنصار التي يمكن ربطها بزمن البداوة وحياة التّرحال وما كان يجري في فلكها من حروب ومعارك بين القبائل والعشائر وما انجرّ عنها من حالة انعدام الأمن على النفس والمتاع، فكان هذا يؤدّي إلى انغلاق المجموعات على نفسها وتأهّبها إلى الرّحيل كلّما دعت الحاجة إلى ذلك[4]، وتواصل انتهاج هذا السّلوك في الأوساط التي يعود أصلها إلى البداوة كلّما شعرت بخطر خارجي يداهمها، حتّى وإن أصبحت تعيش حالة الاستقرار، التي لم تقضي تماما عن تلك النزاعات القبليّة التي ظلّت تظهر من حين إلى آخر بين المجموعات المتجاورة بسبب عيون الماء أو المراعي والتي تواصلت من أجل السّيطرة على الأراضي الخصبة أو السّطو عليها[5]، وفي ما يلي بعض النّماذج من هذا النّمط من

---

[1] أنظر بالنسبة للفرق بين "Donneur" و"Preneur" :

Elisabeth Copet – Rougier, "Le Mariage arabe une approche théorique", in *Epouser au plus proche...*, p. 453-454 et p. 461.

وأصبح الرسول بعد تحليل الإسلام الزواج من بنت العم وبنت العمة... بإمكانه أن يكون طرفا "متسلما" (Preneur) ، إذ يبدو أنه أراد تزوجها فاعتذرت له بأبنائها : ابن حبيب، *المحبر*، ص 98، ومن الممكن أن يكون علي هو الذي حثه على ذلك لما قال له : "لو تزوجت أن هانئ بنت أبي طالب فقد جعل الله لها قرابة فتكون صهرا أيضا" : ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 69.

[2] يقال للذي يولد من ابن عم وابنة عم المحض، وعلي بن أبي طالب محض يقال : إنه أول مولود ولد بين هاشميين، أنظر : الزبيري، *كتاب نسب قريش*، ج 1، ص 16-17.

[3] الجزء الثامن، ص 385 - 393، وهو جزء مخصص للنساء.

[4] راجع :

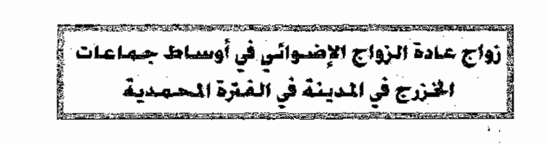
"Du nouveau à propos du "matriarcat arabe"", in *Arabica*, TXXVIII, Fasc. 1, Fév 1981, p. 102.

[5] أنظر :

الزواج الذي نعتبره خير شاهد على بطئ تغيّر البُنى الذهنيّة للمجتمعات البشريّة التي يستغرق تكوّنها فترة طويلة من الزمن، وطبيعيّ أن لا تندثر بسرعة بمجرّد تغيّر ظروفها الماديّة وتحسّنها، فبقدر ما تطول فترة البناء تطول فترة السقوط والاندثار هذا مع بقاء بعض الرّواسب، ذلك أنّ حياة الاستقرار التي يكفي أن تتوفّر ظروفها لتحلّ بسرعة مدهشة، لا يمكنها القضاء بنفس السّرعة على قيم البداوة وعلى كلّ البنى الذهنيّة التي تستند إليها.

J. Chelhod, "Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe", *L'Homme*, vol V – n°3-4, 1965, p. 137-142.

قام الكاتب حسب ما توفر لديه من معلومات استقاها من كتاب ابن سعد بتقييم نسبة الزواج من بنت العم في مجموعة بني زريق بـ 8,4 % من المجموع العام ؛ أنظر ص 142.



[redacted]

عامر

غنام

العجلان

هند

[redacted]

علمر

مخلد

خالدة

خالد

المطلب

عامر

فكيهة

الربيع

عمرو

زواج أول

زواج ثاني

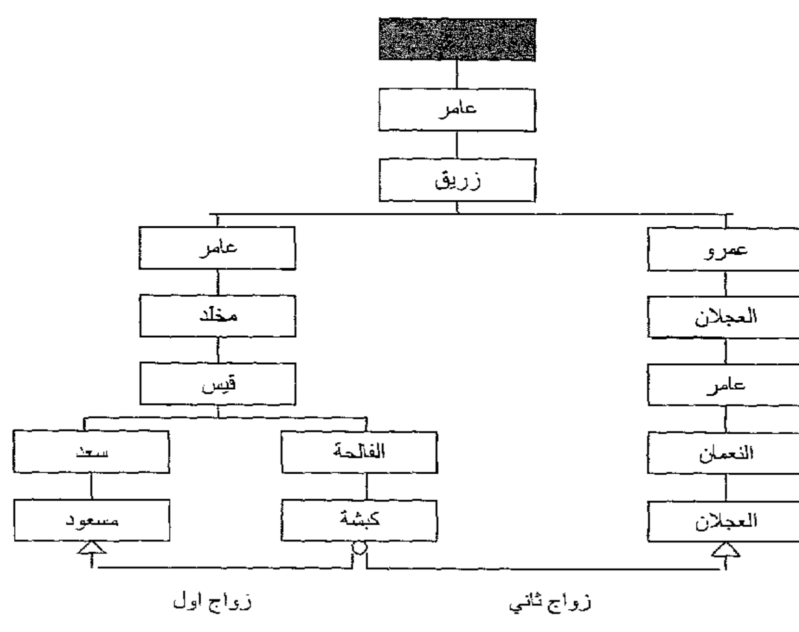
المصدر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 8، ص 365 - 393

إنّ ما يمكن استخلاصه انطلاقا من هذا الرّسم هو أنّ فكيهة التي تنحدر من زواج بين بني بياضة وبني زريق رغم كثرة الخلافات التي ميّزت العلاقة بين الجماعتين المنحدرتين من نفس الجدّ[1]، لم تتبع سلوك والدتها وتزوّجت مرّة أولى من ابن عمّها، وعقدت زواجا ثانيا من ابن عمّ أبيها فظلّت ناكحة في نفس المجموعة.

---

[1] نفس المرجع المذكور، ص 138.

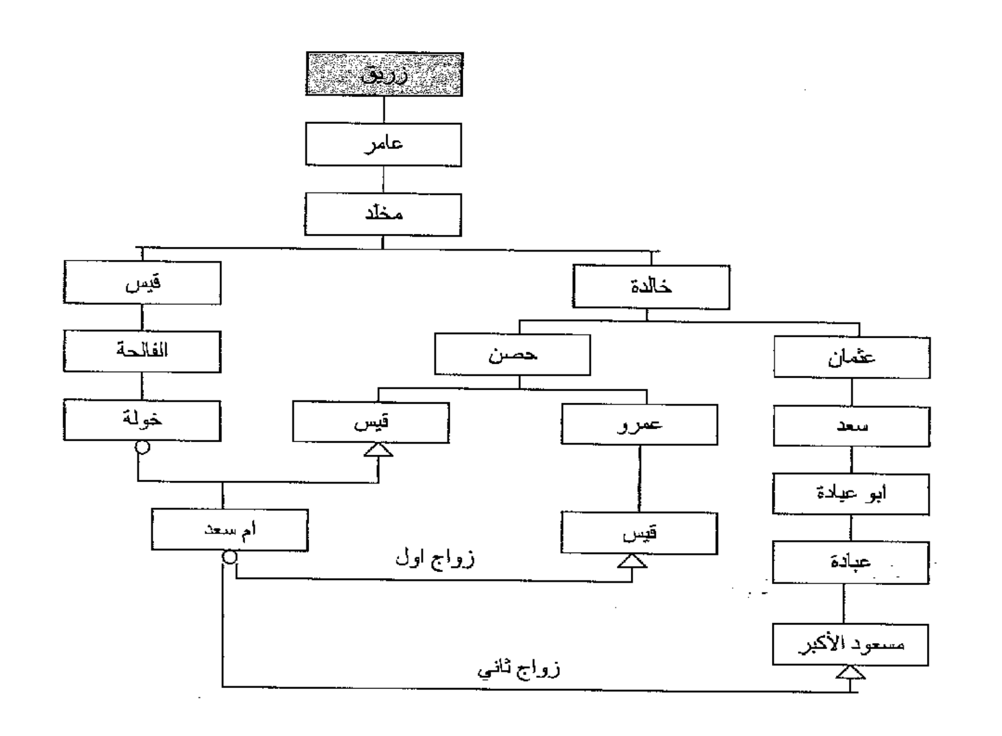
نموذج من الزواج الإضوائي بين فخذين من عشيرة زريق



نفس المصدر

نلاحظ نفس الوضع الذي برز في المثال السّابق في خصوص الزواج الأوّل لكبشة، أمّا بالنسبة لعقد النكاح الثاني فهو أيضا إضوائيّا في نفس العشيرة لكن بين فخذين منحدرين منها[1]، وهو بالتّالي زواجا إضوائيّا لكن بدرجة أقلّ من حيث القرابة البيولوجيّة.

[1] أنظر الباب الثاني من هذا العمل ص حيث سنتعرض لموضوع الانقسامية "La segmentarité" وما ينجر عنها من حركية "البنى الاجتماعية".



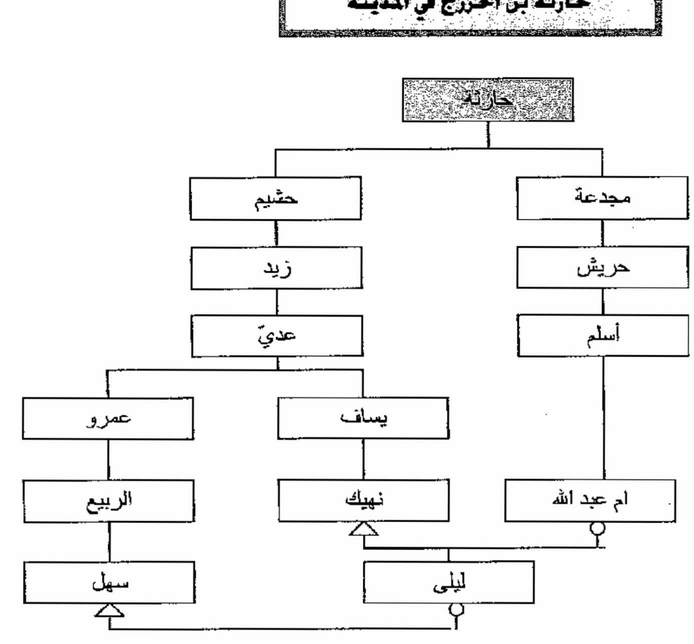
زريق
عامر
مخلد
قيس
خالدة
الفالحة
حصن
عثمان
خولة
قيس
عمرو
سعد
أبو عيادة
أم سعد
قيس
عبادة
زواج اول
مسعود الأكبر
زواج ثاني

نلاحظ هنا نظاما إضوائيّا موروثا عن الأمّ، إذ تزوّجت أمّ سعد من ابن عمّها زواجا أوّلا، ثمّ خلف عليها زوجا ثانيا من مجموعتها ومجموعة زوجها الأوّل وهو مسعود الأكبر، ويشترك ثلاثتهم في الإنحدار من نفس الجدّ المؤسّس لهذا الفخذ وهو خالدة بن مخلّد بن عامر بن زريق.

ونفس هذه الأنماط من الزواج الإضوائي بين الأقارب، تواجدت في جماعات أخرى من قبيلة الخزرج، أين تكاثر النّكاح بين أبناء العمومة بدرجات متفاوتة من حيث القرابة ونستعرض وضعيّة اقتطفناها من نفس المصدر عند ذكر نساء بني حارثة بن الخزرج وهو النّبيت بن مالك بن الأوس[1].

[1] نفس المصدر، ص 328 - 336.

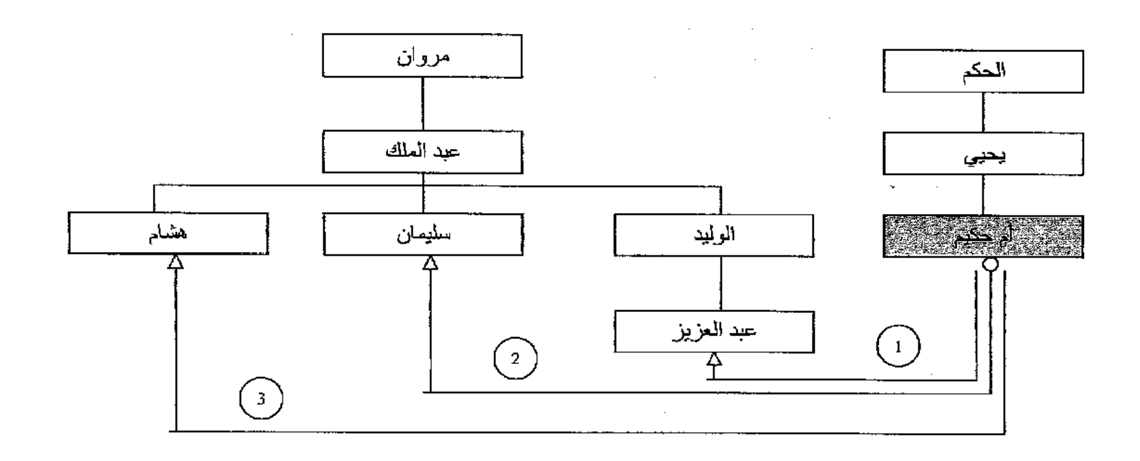
نموذج من زواج إضوائي داخل جماعة حارثة بن الخزرج في المدينة



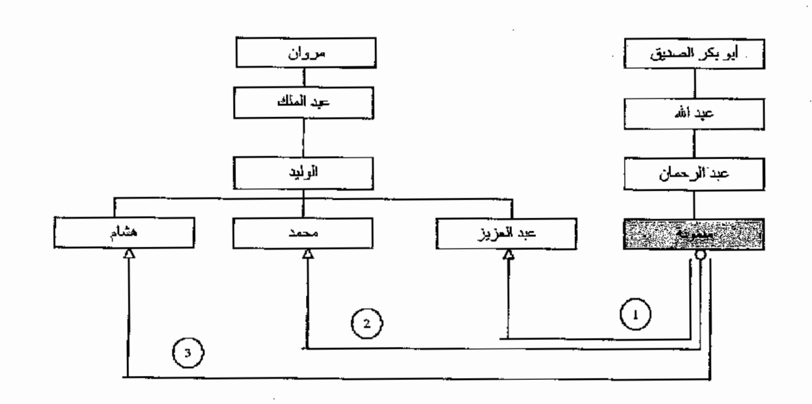
المصدر نفسه

ولاحظنا من خلال الأخبار الواردة في العديد من المصادر زواج نمط خاصّ من أنماط الزّواج في المجتمع العربي في الفترة التي تناولها بالدّرس، استسمحنا لأنفسنا إدراجه ضمن هذا العنصر من البحث ويتمثّل في زواج الخلافة الذي يلي بالضّرورة زواجا سابقا أو أكثر وفي ما يلي بعض النّماذج :

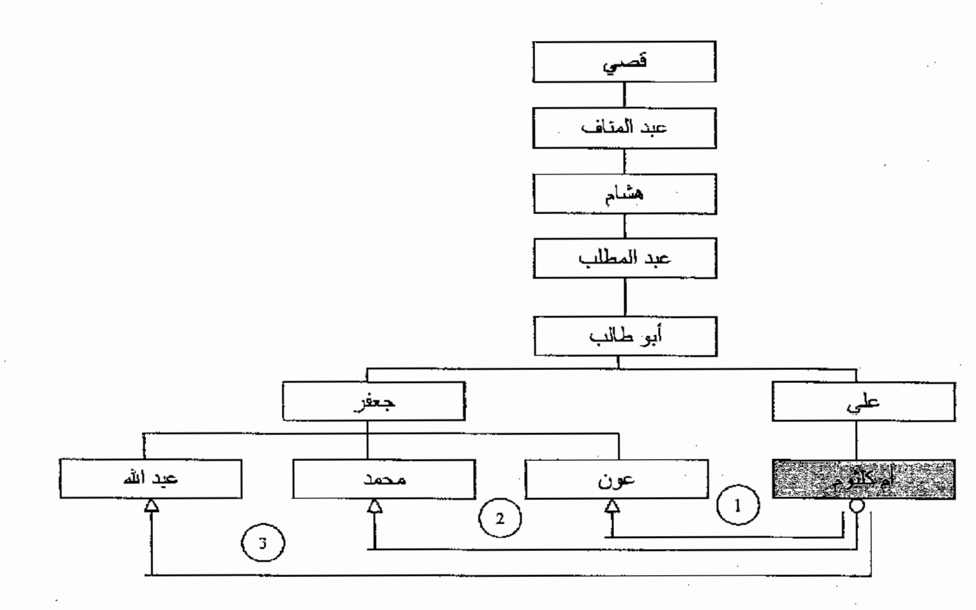
نماذج من زواج عادة زواج الخلافة
في المجتمع المكي في أوائل الإسلام



نماذج من زواج عادة زواج الخلافة
في المجتمع المكي في أوائل الإسلام



نماذج من زواج عادة زواج الخلافة في المجتمع المكي في أوائل الإسلام



كانت أمّ كلثوم قبل زواجها من عون وأخويه متزوّجة من عمر بن الخطّاب وبعد أن قتِلَ عنها[1]، خلف عليها عون بن جعفر بن أبي طالب فتوفي عنها، فخلف عليها أخوه محمد بن جعفر فمات عنها، فخلف عليها أخوه عبد الله بن جعفر بعد أختها زينب بنت علي بن أبي طالب فقالت :

إنّي لأستحيي من أسماء بنت عميس إنّ ابنيها ماتا عندي وإنّني لأتخوّف على هذا الثالث فماتت عنده[2].

ويبدو أنّ خلافة الزّوج على زوجة أخيه الهالك عادة سامية قديمة مارسها بنو إسرائيل وأطلقوا عليها مصطلح Yibum، وكانت إجباريّة ويسمّى الأخ الذي يخلف على أرملة أخيه باللّغة العبريّة Yabam وتسمى الأرملة Yebamah، وترتبط هذه العادة بنوع خاصّ من النّظم الإجتماعيّة وهو النظام الذكوري الأبوي الذي ينصّ على ضرورة الإبقاء على كلّ امرأة داخل المجموعة التي تزوّجت فيها أوّل مرّة، ويبدو الأمر إلزاميّا أكثر في حالة موت الزوج قبل إنجابه لأبناء، فيتحتّم على أخيه الخلافة عليها ويسمّى الابن الأوّل الذي يقع انجابه من هذا الزواج الثاني باسم الأخ الرّاحل حتى لا ينقرض اسمه في بني إسرائيل[3] ويبدو أنّ اليبوم Yibum كان يطبّق حتى على الأرامل اللاّتي تجاوزن سنّ الإنجاب[4].

ولم تكن الخلافة على أرملة الأخ عند العرب القدامى تكتسي صبغة إجباريّة بل كانت اختيارية، وتواجدت في الفترة المدروسة في أغلب العشائر والمجموعات العربيّة التي ذكرتها كتب الأنساب والطبقات، فبخصوص بني مخزوم مثلا ذكر ابن سعد أنّ أبا ربيعة بن المغيرة خلف على أسماء بنت مخرّبة التميمية بعد وفاة أخيه هشام بن المغيرة عنها، فولدت له أبناء[5] ويبدو أنّ هذا النّوع من النّكاح كان رائجا في المجتمع العربي القديم بحكم التعايش المشترك بين الإخوة في نفس الإقامة في إطار نظام العائلة الأبويّة الكبرى، Grande famille patriarcale الذي قد يؤدّي إلى احتكاك الأخ بزوجة أخيه التي تُمنع عليه طالما هيّ في عصمة أخيه، لكن بموته أو بانفصاله عنها تصبح طرفا ممكنا، ممّا يفسّر موقف الإسلام من العلاقة الرّابطة بين الأخ وزوجة أخيه الذي يفرض عليها

---

[1] أنظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 463.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] أنظر :

F. Heymann, "L'obligation de mariage dans un degré rapproché : Modèles bibliques et halakhniques", in *Epouser au plus proche*,.., p. 97-101.

[4] أنظر نفس المرجع، ص 100.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 300، أنظر ايضا أمثلة عديدة في كتاب ابن حبيب، *المحبر*، ص 66 - 192- 317 -357- 433 - 480 - 485...

الاحتجاب منه باعتباره محرما مؤقتا.

وسجّلت الذاكرة الجماعيّة العربيّة القديمة العديد من قصص الحبّ والعشق بين هذين الطّرفين، وهي قصص يحتلّ فيها الخيال جانبا أهمّ من الحقيقة، لكنّنا نراها معبّرة عن واقع إجتماعي مكبوت وممنوع وشدّ اهتمامنا قصّة وردت في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة[1] نعتبرها مثالا لما كان يحصل في العديد من العشائر والمجموعات العربيّة في تلك الفترة وفي مجال ما سُمّي بالممنوع الاجتماعي.

تشير أحداث الرّواية أنّ أخوين من بني كنّة اسم قبيلة من العرب نسبوا إلى أمّهم كنّة من ثقيف أحدهما متزوّج والآخر عزب، فكان المتزوّج إذا غاب خلفه العزب في أهله، فجاءها يوما فطلعت عليه وهي لا تعلم بمكانه، كما تقول القصّة، وعليها ثيابا يشفّ فوقعت في قلبه وهام بحبّها وجعل يذوب ويعتلّ، فقدم أخوه فوجده على تلك الحال، فانطلق به إلى الحارث بن كلدة طبيب العرب، فقال له : "لا أظنّ أخاك إلا عاشقا" وطلب منه أن يسقيه الخمر ففعل، فقال شعرا كشف فيه عن حقيقة مشاعره المكبوتة نحو إمرأة أخيه، كان مطلعه كما يلي :

ألمّا بـي إلى الأبيـــا	ت بالخيف أزُرْهُنّه
غزال ما رأيت اليـــو	م في دور بني كنّه

وأضاف قائلا لمّا زاد سقيه :

هي ما كنّتي وتــــز	عـــم أنّــي لها حَـمُ

والكنّة في لغة العرب إمرأة الإبن أو الأخ[2]، وحمو المرأة أبو زوجها وأخو زوجها أيضا[3]، فقال له : "يا أخي هي طالق ثلاثا فإن شئت فتزوّجها"، فلمّا أفاق ذهب على وجهه حياءا ولم يرجع وتقول الرّواية : "فهو فقيد ثقيف".

ومثل هذه الرّواية يُفسّر سبب وصيّة اسماعيل بن طلحة بن عبيد الله لزوجته، وكان مصعب بن الزّبير أرسله على رأس جيش إلى بعض النّواحي، بألا تتزوّج أخاه موسى إذا مات، فلمّا هلك تزوّجته[4] وإنّ تحريم الإسلام على لسان عمر بن الخطّاب خلوة المرأة مع حموها لخير دليل على وجود الممنوع[5].

ومن الحالات الأخرى التي سجّلتها مصادرنا حالة تشير هذه المرّة لا إلى الحرص على إبقاء المرأة في المجموعة العاصبة لزوجها السّابق بل في مجموعة

---

[1] الجزء 4، ص 128- 130.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 173.

[3] نفس المصدر، ج 3، ص 346.

[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 136.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 347.

أخواله[1]، وتهمّ خلافة عبد الله بن عثمان بن عبد الله بن حكيم بن حزام على زوجة خاله مصعب بن الزّبير وهي سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب[2].

أمّا بخصوص الجهة المقابلة أي بقاء الزوج في أهل زوجته الأولى بعد موتها أو انفصاله عنها، فلدينا حالات عديدة أوردتها مصادرنا الكلاسيكيّة أهمّها الخلافة على أخت الزوجة المتوفاة أو ما يعبّر عليه باللغة الفرنسيّة بـ Sororat [3]، والتي تكشف على عادة قديمة مفادها تعهّد أهل الزوجة بتعويض هذه الأخيرة في صورة وفاتها بإحدى أخواتها، وشملت هذه العادة أسرة الرّسول نفسه عند خلافة عثمان بن عفّان على أم كلثوم بعد وفاة أختها رقيّة[4] كما سجّل كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد حالات عديدة مماثلة نورد واحدة منها وتخصّ خلافة قيس بن مخرمة بن المطلب بن عبد مناف بن قصيّ على أمّ سعد بنت عقبة بن رافع بن امرؤ القيس بن زيد بن عبد الأشهل، بعد أختها ودّة بنت عقبة[5]، فهل كان هذا الزواج بعلاقة مع البعض من تقاليد الأنصار المتمثلة في إقامة الزّوج وسط أهل زوجته[6] ؟

يبدو أنّ العرب القدامى كانوا يجمعون بين الأختين، وذكر ابن حبيب أنّ أبا أحيحة سعيد بن العاص بن أميّة جمع بين صفية وهند بنتي المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، وجمع قسي وهو ثقيف بن منبه، آمنة وزينب بنتي عامر بن الظرب في نكاح واحد، وجمع هنّام بن سلمة العائشي أخو بني تيم اللات بن ثعلبة بن عكابة بين أختين[7]، ونلاحظ أنّ هذا السّلوك كان متفشّيا في مجموعات متنوّعة من العرب القدامى وحرّم الإسلام الجمع بين الأختين في الآية 23 من سورة النّساء ممّا يؤكّد تفشّي هذه العادة إلاّ ما قد سلف إنّ الله كان غفورا رحيما، واتفق جماعة من الفقهاء أنّه لا يحلّ حتّى الجمع بين الأختين بملك اليمين في الوطء ولا في النّكاح فحسب[8] لما قد يثيره ذلك من فتنة وكراهيّة وحقد بين الأختين بسبب تقاسمهما نفس الرّجل وهذا أمر إنسانيّ طبيعيّ.

---

[1] جمع خال : والخال أخو الأم... واستخول في بني فلان اتخذهم أخوالا : نفس المصدر، ج 4، ص 250 - 251.

[2] الزبيري، *كتاب نسب قريش*، ج 6، ص 233.

[3] انظر بعض الدراسات التي أجريت حول هذا الموضوع مثل :

E. Conte, "Choisir ses parents dans la société Arabe : La situation à l'avènement de l'Islam" , in *Epouser au plus proche*..., p. 169-173.

[4] ابن حبيب، *المحبر*، ص 53.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 318.

[6] نذكر بزواج أبي بكر الصديق بحبيبة بنت خارجة الخزرية، وإقامته معها عند أهلها بالسنح : أنظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 198 - 199.

[7] ابن حبيب، *المحبر*، ص 327.

[8] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 448.

وفي نفس السّياق كان من عادات العرب الجمع بين الخالة وابنة أختها، أو الزّواج من إبنة الأخت بعد خالتها مثل ما فعل علي بن أبي طالب الذي تزوّج من أمامة بنت زينب بنت الرّسول بعد خالتها فاطمة[1]، كما كان العرب يجمعون بين العمّة وابنة أخيها وجمع عبد الله بن عمر بن الخطّاب بين أمّ سلمة بنت المختار بن عبيد الثّقفية وعمّتها صفيّة بنت عبيد[2].

وذكر كلود لفي ستروس أنّ هذه العادة كانت رائجة عند بعض الشّعوب البدائيّة التي تناولتها البحوث الأنثروبولوجيّة بالدّرس، وبالتحديد في "الميواك" الكليفورنية[3].

ويبدو أنّ الرسول نهى عن هذه العادة قائلا : إنّ المرأة لا تنكح على عمّتها ولا على خالتها[4].

وفي نطاق نفس الاستراتيجيّة المتمثّلة في الجمع، أو الخلافة على نسوة تربط بينهنّ علاقة القرابة، سجّلنا حالة مشابهة تتمثل في الجمع بين إمرأة وإمرأة أبيها وتهمّ عبد الله بن جعفر بن أبي طالب الذي تزوّج زينب بنت علي بن أبي طالب وتزوّج معها إمرأة أبيها ليلى بنت مسعود، وتقول الرّواية : فكانتا تحته جميعا[5].

---

[1] ابن حبيب، *المحبر*، ص 53.

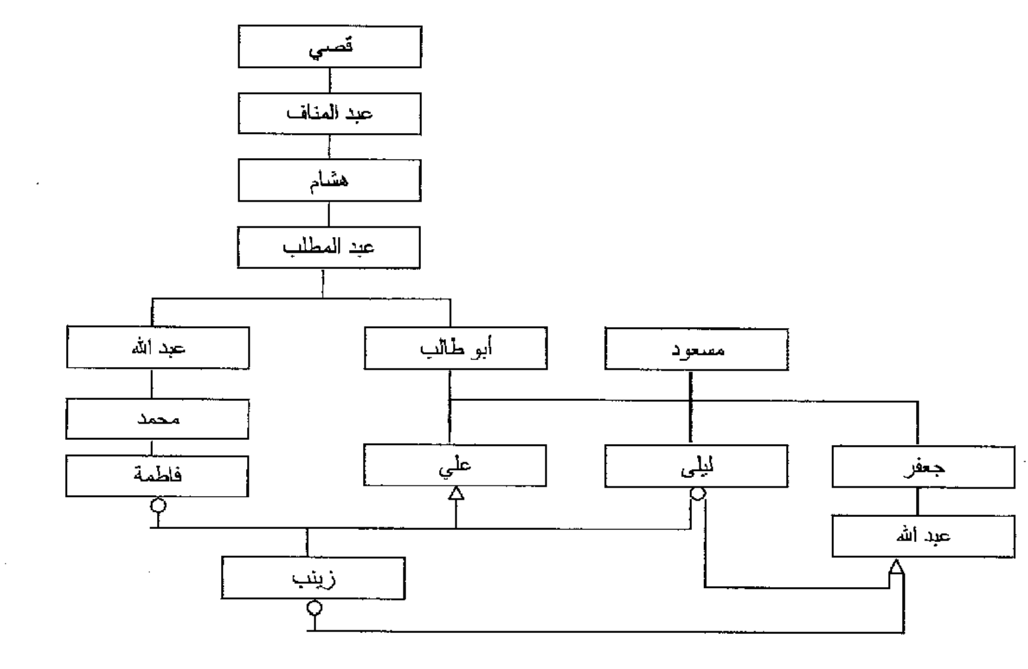
[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 472 - 473.

[3] C. Lévi - Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 140 et 415.

[4] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 285 - 286.

[5] نفس المصدر، ص 465.

عادة الجمع بين المرأة و امرأة أبيها في زواج واحد
في أوساط المجتمع المكي في الفترة الإسلامية الأولى



هذا فيما يخصّ الزواج الإضوائي في المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي والذي استسمحنا لأنفسنا أن ندرج ضمنه كما ذكرنا، حالات يختار فيها الزوج الخلافة على زوجة أو زوجات تربطهن علاقة قرابة بزوجته السّابقة، والبقاء بالتالي في نفس المجموعة التي تصاهر معها في المرّة الأولى، أو حالات جمع الزوج بين إمرأة وإحدى قريباتها، وخلافة أخ الزوج أو أحد أفراد قرابته العاصبة على ارملته او مطلقته.

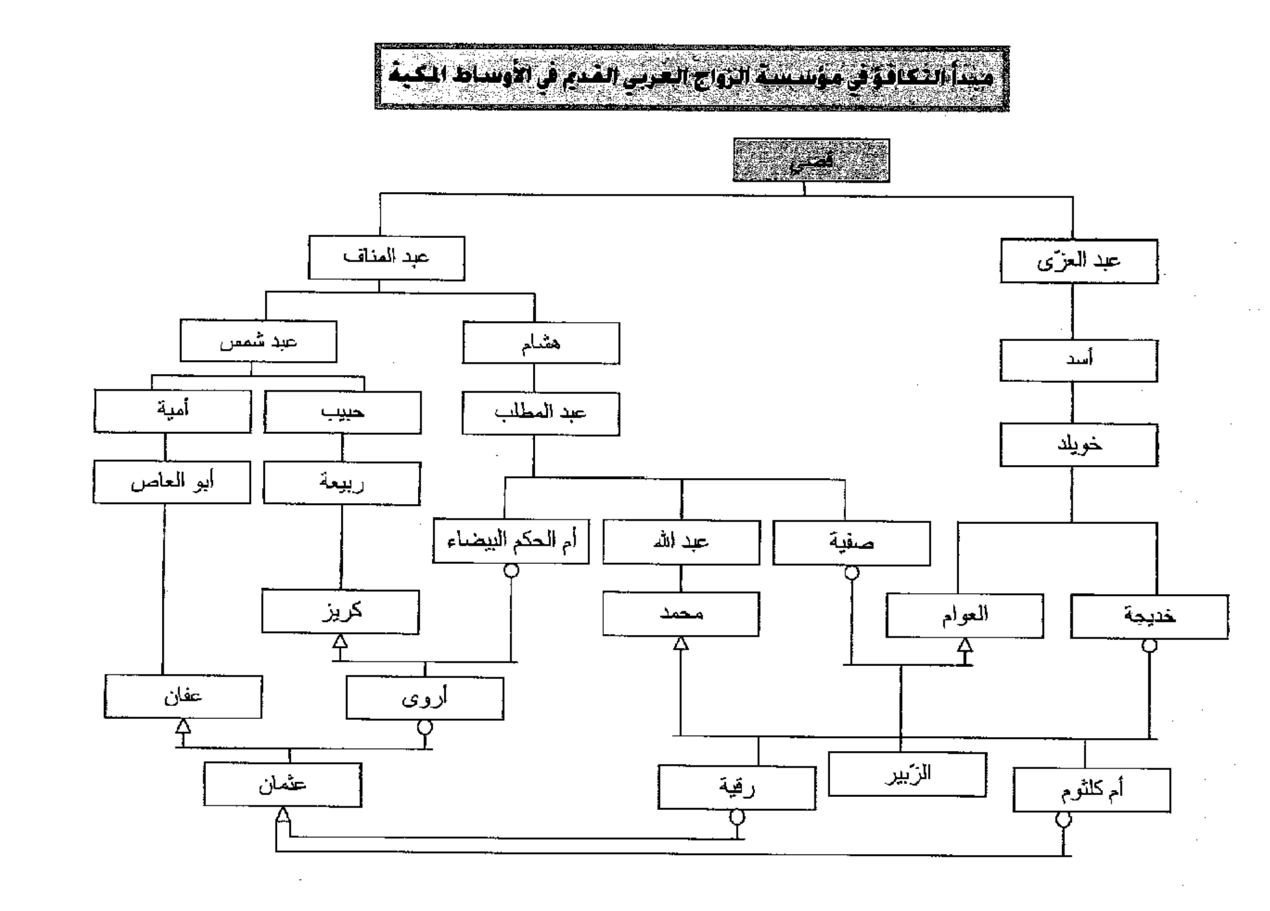
وإنّ ما لاحظناه بصفة عامّة من خلال ما ورد في المصادر بخصوص نظام الزواج الإضوائي هو كثرة عمليّات الزواج بين أفراد ينتمون لنفس العشيرة أو تصاهر بين عشائر تنتمي لنفس القبيلة[1] مع حرص اجتماعي شديد على ضمان التكافئ بين الأطراف المتصاهرة.

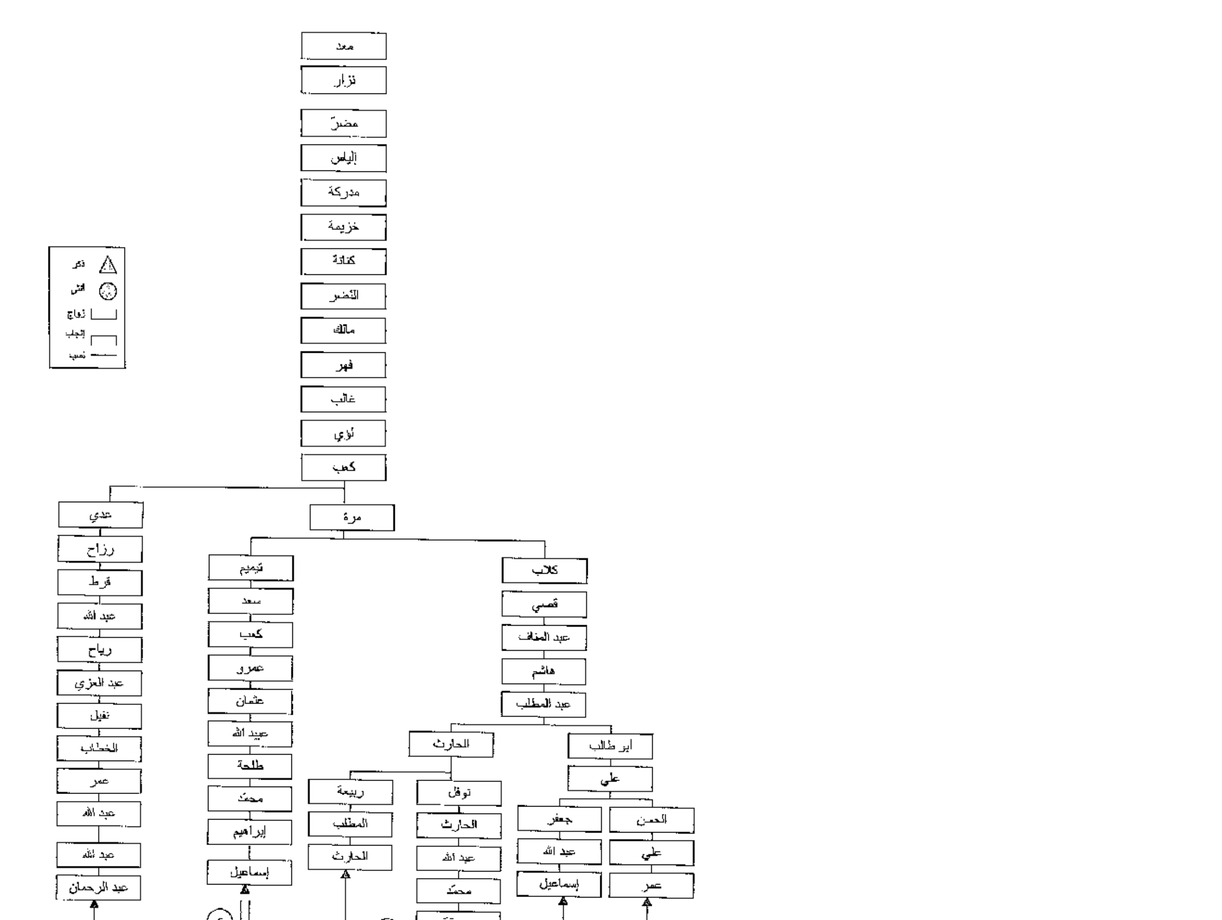
وفي ما يلي أمثلة عن أغلب الحالات التي سجّلتها الرّوايات والأخبار الواردة في المصادر العربيّة القديمة[2]، والتي اهتمّت خاصة بعشائر قريش في إطار ذكرها لبعض الشخصيّات التي برزت فيها لسبب أو لآخر.

---

[1] يظل هذا الإشكال قائم الذات بسبب حركية البنى الاجتماعية العربية، والجدلية القائمة بين "العشيرة" و"القبلية" فايهما الأهم بالنسبة للفرد في تحديد هويته وأفراد قرابته ؟ لذلك اعتبرنا القبيلة كبنية اجتماعية، حدا فاصلا بين الزواج الاضوائي الذي يتم داخلها -خاصة إذا كانت صغيرة الحجم- والزواج الاغترابي الذي يتم خارجها بين أطراف ينتمون إلى قبائل مختلفة.

[2] ابن حبيب، *المحبر*، ص 13- 328- 444 - 445 - 450 - 451. والطبري، *تاريخ الطبري*، ج 2، ص 561.


مبدأ التكافؤ في مؤسسة الزواج العربي القديم في الأوساط المكية
قصي
عبد المناف
عبد العزّى
عبد شمس
هشام
أسد
أمية
حبيب
عبد المطلب
خويلد
أبو العاص
ربيعة
أم الحكم البيضاء
عبد الله
صفية
كريز
محمد
العوام
خديجة
عفان
أروى
عثمان
رقية
الزّبير
أم كلثوم



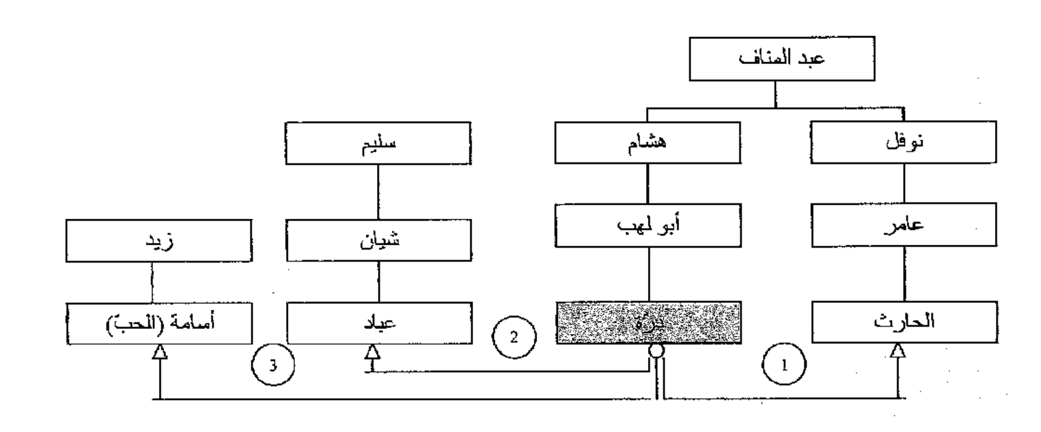
معد
نزار
مضر
إلياس
مدركة
خزيمة
كنانة
النضر
مالك
فهر
غالب
لؤي
كعب
عدي
رزاح
قرط
عبد الله
رياح
عبد العزى
نفيل
الخطاب
عمر
عبد الله
عبد الله
عبد الرحمان
مرة
تيميم
سعد
كعب
عمرو
عثمان
عبيد الله
طلحة
محمد
إبراهيم
إسماعيل
كلاب
قصي
عبد المناف
هاشم
عبد المطلب
الحارث
ربيعة
المطلب
الحارث
توفل
الحارث
عبد الله
محمد
ابو طالب
علي
جعفر
عبد الله
إسماعيل
الحسن
علي
عمر
ذكر
أنثى
زواج
إنجاب
نسب

ولم يمارس العرب نظام الزواج الإضواني فقط بل مارسوا أيضا نظام الزواج الإغترابي وشجّعوا عليه كما ذكرنا سابقا، وتشير مصادرنا إلى حالات مختلفة تواجد فيها النّظامين معا وبصفة متوازية[1] كما سنبيّن ذلك في ما يلي :

---

[1] هذا الوضع ساهمت فيه ظاهرة تعدد الزوجات (Polygamie) في المجتمع العربي في تلك الفترة الزمنية، مما يسمح للرجل بالزواج من أطراف متنوعة ومختلفة الأصل : أنظر مثلا ترجمة عتبة بن أبي لهب في كتاب ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 50 - 60.

نموذج لزواج إضوائي في المجتمع المكي القديم



* نظام الزواج الاغترابي

الزواج الاغترابي مصطلح عربيّ أيضا مثل مصطلح الزواج الإضوائي، وهو مشتقّ من اغترب الرّجل أي نكح في الغرائب وتزوّج إلى غير أقاربه[1]، وفي الحديث : "اغتربُوا لا تُضوُو" أي لا يتزوّج الرّجل القرابة القريبة فيجيء ولده ضاويا[2]، ويضيف ابن منظور قائلا : "والاغتراب إفتعال من الغُربة"[3]، وقال أيضا على لسان ابن الأعرابي : "التغريب أن يأتي ببنين بيض، والتغريب أن يأتي ببنين سود"[4]، ذلك أنّ العرب كانوا بين بينين.

ويتضح ممّا سبق أنّ العرب القدامى كانوا يشجّعون على الزواج في الغرائب في نطاق حرصهم الدّؤوب على جودة نوعيّة نسلهم[5] ويندرج نكاح الاستبضاع الذي تعرّضنا إليه آنفا ضمن هذا الإطار، وعن ابن أبي مُليكة أنّ عمر قال : "يا بني السّائب إنّكم قد أضويتم فانكحوا في النّزائع[6] وقالت العرب : بنات العمّ أصبر والغرائب أنجب[7]، وهذا أمر أثبته العلم الحديث اليوم، الذي أكّد أنّ الزواج بين الأقارب يتسبّب في أغلب الأحيان في إنجاب أبناء مصابين بإعاقات ذهنيّة أو جسديّة.

ويبدو أنّ الرّغبة في الزيادة في عدد أبناء العشيرة والقبيلة كان أيضا من الأسباب التي جعلت العرب القدامى يحثّون أبناءهم الذكور على الزّواج من الغرائب، ولا يشجّعون بناتهم على ذلك حتّى لا ينجبوا للأعداء أبناء نجباء، ممّا جعلهم يقولون للتي تنكح في الغرائب.

فإمّا نكحت فلا بالرّفــاء إذا ما نكحت ولا بالبنينا
وزُوّجت أشمط في غربة تُجـنّ الحليلة منه جنونــا[8]

وإلى جانب الرّغبة في نجابة النّسل والزّيادة في عدد أبناء القبيلة، كان العرب

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 33.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة : حيث نقرأ أيضا حديثا نصه : "إن فيكم مغربين"، فسئل الرسول : "وما مغربون ؟". قال: "أي يشترك فيهم الجن"، سموا مغربين لأنه دخل فيهم عرق غريب أو جاءوا من نسب بعيد ولأراد بمشاركة الجن فيهم أمرهم إياهم بالزنا، ومنه قول الله تعالى : "وشاركهم في الأموال والأولاد": *سورة الإسراء*، الآية عدد 64.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 33.

[5] وقال شاعر :

تنحيتها للنسل وهي غريبة فجاءت به كالبدر خرقا معمما.

نفس المصدر، ج 8، ص 103.

[6] النزائع : جمع نزيعة وهي المرأة التي تزوج في غير عشيرتها : أنظر ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 4 - 5.

[7] ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 6، ص 90.

[8] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 62، ص 449 - 450.

يتزوّجون في الغرائب لأسباب سياسيّة أو استراتيجيّة، والمعلوم أنّ قريش كانت تزوّج حلفاءها[1]، وكثيرا ما كان يتبع عقود التحالف تصاهرا بين الأطراف المتعاقدة[2]، ونذكر من ذلك أنّ مرّة بن هلال[3] لمّا قدم إلى مكّة حالف عبد مناف بن قصيّ فتزوّج ابنته عاتكة بنت مرّة، فولدت له هاشم وعبد شمس والمطّلب بني عبد مناف[4]، ثمّ تكرّرت عمليّة التّصاهر بين السّلالتين، إلى جانب عمليّات تصاهر أخرى بين قريش وحلفاءها الآخرين والذين نذكر من بينهم بالخصوص بني جحش بن رياب بن يعمر[5].

---

[1] انظر ما يلي الجزء الذي خصصناه في هذا البحث للحلف وعقوده والجدول المصاحب.

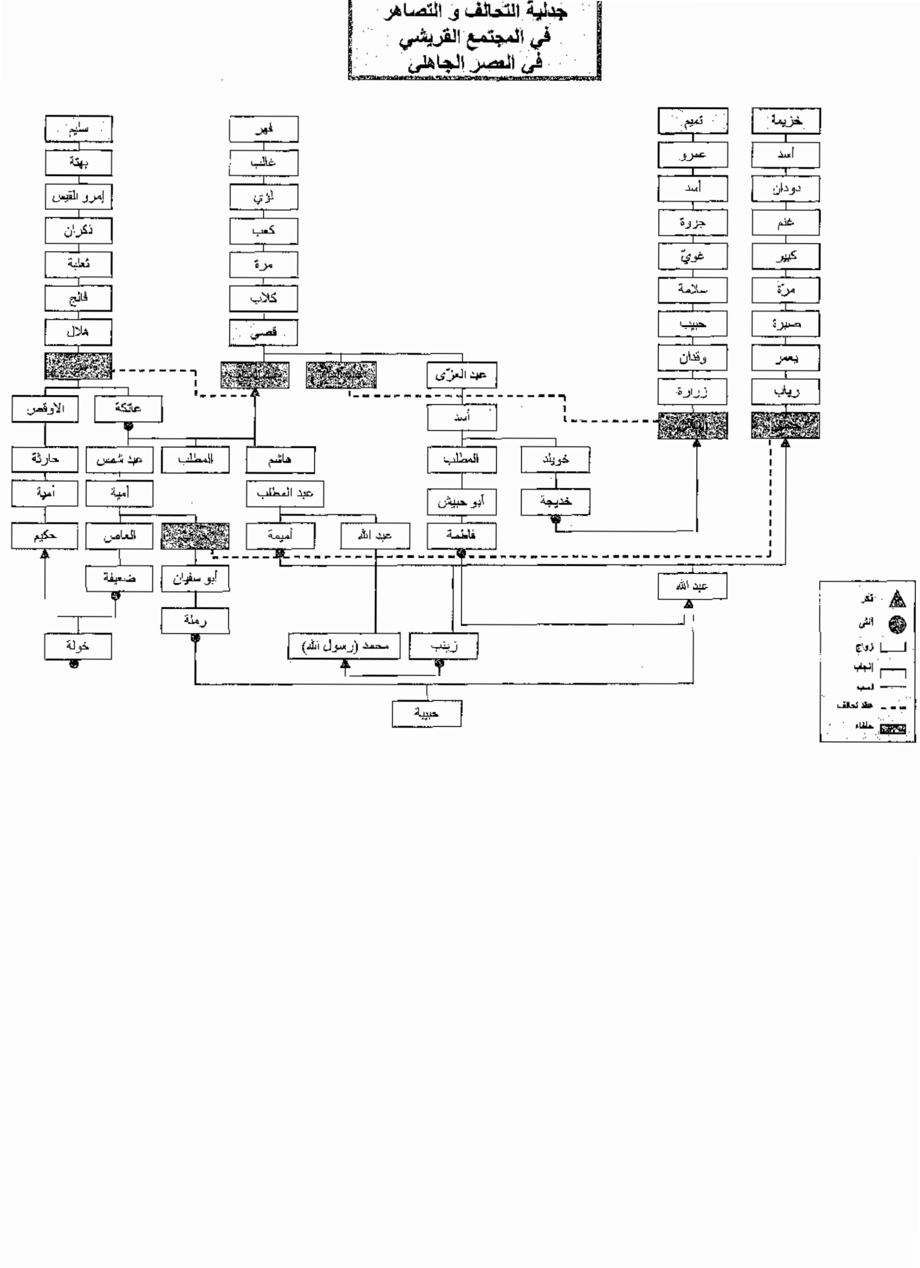
[2] أنظر :

J. Chelhod, "Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe", *L'Homme*, vol V, n°3 et 4, 1965, p. 135-136.

[3] هو مرة بن هلال بن فالج بن ثعلبة بن ذكوان بن امرئ القيس بن بهثة بن سليم : أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 158.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] أنظر رسم : جدلية التحالف والتصاهر في المجتمع القرشي في العصر الجاهلي .


جدلية التحالف و التصاهر
في المجتمع القريشي
في العصر الجاهلي
سليم
بهثة
إمرو القيس
ذكوان
ثعلبة
فالج
هلال
الاوقص
عاتكة
حارثة
عبد شمس
أمية
أمية
حكيم
العاص
ضعيفة
أبو سفيان
رملة
خولة
فهر
غالب
لؤي
كعب
مرة
كلاب
قصي
المطلب
هاشم
عبد المطلب
أميمة
عبد الله
محمد (رسول الله)
زينب
حبيبة
عبد العزّى
أسد
المطلب
خويلد
أبو حبيش
خديجة
فاطمة
تميم
عمرو
أسد
جروة
غويّ
سلامة
حبيب
وقدان
زرارة
عبد الله
خزيمة
أسد
دودان
غنم
كبير
مرّة
صبرة
يعمر
رياب
ذكر
انثى
زواج
إنجاب
نسب
عقد تحالف
حلفاء

ولم تنفرد قريش بهذه الظّاهرة التي كانت متفشّية تقريبا في جميع قبائل وعشائر المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي[1]، وتشير مصادرنا أنّ سكان يثرب كانوا أيضا يزوّجون بناتهم لحلفائهم من قبائل عربيّة مختلفة مثل بني عبس[2]، وبني أسد بن خزيمة[3]، وبني عبد الله بن غطفان[4].

ومن الحالات التي سجّلتها الذّاكرة الجماعيّة وأوردتها المصادر الكلاسيكيّة، حالة قد تبدو طريفة بالنسبة إلينا وعادية في إطارها الزمني والمكاني الخاص، تتمثّل في خلافة أبي بكر الصّديق على زوجة حليفه عبد الله بن الحارث بن سخبرة الأزدي بعد وفاته، وكان هذا الأخير متزوّجا من أمّ رومان وهي دعد بنت عامر بن عويمر بن عبد شمس من بني كنانة بن خزيمة التي أنجبت لأبي بكر لمّا خلف عليها بعد زوجها، عائشة وعبد الرحمان[5].

وحافظ الإسلام على هذا النظام الاستراتيجي للزّواج الذي مارسه الرّسول مرارا خاصّة بعد هجرته إلى يثرب، فتزوّج من جويرية وهي برّة بنت الحارث بن ضرار سيد بني المصطلق، وكان أصابها في غزوة المريسيع، وبذلك ارتبط الرّسول مع قومها بعلاقة مصاهرة[6]، وكذلك تزوّج نبيّ الإسلام من أسماء بنت النعمان الكنديّة ممّا جعل عائشة تقول: "قد وضع يده في الغرائب، يوشكن أن يصرفن وجهه عنّا" وكان خطبها حين وفدت كندة عليه[7]، كما طلب النّبي من عبد الرحمان بن عوف لمّا بعثه إلى كلب أن يتزوّج إبنة سيّدهم أو ملكهم إذا استجابوا إلى الاسلام، فتزوّج تُماضر بنت الاصبغ بن عمرو، وقدم بها إلى المدينة فكانت أوّل كلبية تزوّجها قرشيّ[8].

ولنفس الأسباب الاستراتيجيّة طلب مسيلمة من سجاح أن يُعرس بها قائلا لها : "هل لك أن أتزوّجك فآكل بقومي وقومك العرب"[9].

---

[1] يبدو أن العرب كانوا يزوجون حلفاءهم ولكنهم لا يزوجون من يجيرون (لنا عودة لموضوع الإجارة في التقاليد والأعراف القديمة لاحقا) ، وتشير إحدى المصادر إلى أن رجلا من بني عامر بن صعصعة قد جاور أحد العرب وكانت معه بنت جميلة فخطبها المجير إلى أبيها فقال له : "أما دمت جارا لكم فلا، لأنني أكره أن يقول الناس عصبه أمره، ولكن إذا أتيت قومي فاخطبها إلي ازوجكما" : انظر ابو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 11، ص 135.

[2] أنظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 320.

[3] نفس المصدر، ص 384.

[4] نفس المصدر، ص 385.

[5] أنظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 101.

[6] أنظر : ابن حبيب، *المحبر*، ص 89 - 90.

[7] أنظر كامل القصة في المصدر السابق ص 94 - 95 وابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 145، وما قالته عائشة قد يسمح لنا بمعرفة مدلول الغربة وتحديد مجالها من وجهة نظرها على الأقل والتي تعتبرها تقريبا وجهة نظر عصرها وبيئتها!

[8] أنظر المصدر السابق، ص 298.

[9] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 273 - 274.

وفي تحليله لنظام الزّواج الإغترابي الذي اعتبره كلود لفي ستروس تطوّرا اجتماعيّا ومغامرة في نفس الوقت[1]، ذكر أنّه من سمات المجتمعات القبليّة المتحاربة التي كانت تعيش تواترا فترات صُلح وحرب، وكان يتمّ أثناء فترات الصّلح تبادل الهدايا بين المجموعات التي كانت متعادية، ويمكن تجاوز مستوى الهدايا إلى مستوى تبادل النّساء[2] لربط علاقات تصاهر وانصهار ودائمة بين هذه المجموعات التي كانت متعادية في الأمس[3]، وذكر سبنسر أنّ الزواج الاغترابي ظهر في أوساط القبائل المتحاربة التي كانت تقوم بإختطاف وسبي نساء المجموعات المجاورة[4]، وهو من السّمات التي ميّزت المجتمع العربي الجاهلي كما بيّنت ذلك مصادرنا النّثريّة والشّعريّة.

ويبدو أنّ الفارق بين نظام الزواج الإضوائي ونظام الزواج الإغترابي ينطلق من نظرة المجموعة إلى نساء القبيلة أو العشيرة كملك لجميع أفرادها في إطار النظام الأوّل، واعتبار السّبايا كملك شخصي للفرد الذي يقوم بعمليّة الإختطاف في إطار النّظام الثاني، وهذا يتطابق إلى حدّ كبير مع ما كان يجري في المجتمع العربي قبيل الإسلام وبعده في إطار حركات الغزو والفتح كما سنُبيّن ذلك في ما يلي.

واعتبرت الدّراسات الأنثروبولوجيّة نظام الزواج الاغترابي ايجابيّا من النّاحية الاجتماعيّة لإقامته لعلاقات إنسانيّة تتعدّى الحدود المغلقة للقبيلة، ذلك أنّه يسمح بالانفتاح والتقارب بين الجماعات بإقامة علاقات دائمة بينها، وهي علاقات المصاهرة[5].

هكذا عرفت القبائل والعشائر العربيّة هذا النّظام ومارسته في نفس الإطار الذي مارسته فيه غيرها من المجتمعات البدويّة التي تناولتها الدّراسات الأنثروبولوجيّة الحديثة بالبحث، وهو إطار البداوة، البداوة التي نعتبرها تكيّفا للإنسان مع محيطه وبيئته وإفرازا لمعطيات دقيقة لابدّ من توفرها لظهورها، والتي تظلّ هيّ نفسها بقطع النّظر عن المكان أو الزّمان، ولنا عودة في مناسبات عديدة من هذه الدّراسة لمدى أهميّة عنصر البيئة في نسج الخصوصيّات الكبرى للثقافات البشريّة بمختلف أنواعها.

ومهما يكن من أمر فإنّ الزّواج في الغرائب كان يُثير آلاما كبيرة في نفس العروس التي كان يتحتّم عليها مغادرة أهلها وحيّها وقطع مسافات طويلة في بعض

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parent*, p. 56.

[2] بيّن لفي ستروس أنّ المرأة كانت من بين الهدايا التي يتمّ تبادلها بين المجموعات القبليّة والعشائريّة البدائيّة، وكانت تمثّل ثروة جوهريّة : انظر نفس المرجع، ص 76.

[3] نفس المرجع، ص 78 - 79. ونشير في السّياق نفسه إلى الآية عدد 7 من سورة *الممتحنة* : "عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودّة" والتي نزلت على ما يبدو في زواج الرّسول من أمّ حبيبة بنت أبي سفيان : انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 99.

[4] C. lévi - Strauss, *les Structures élémentaires de la parenté*, p 550

[5] نفس المرجع، ص 550 - 551.

الأحيان للإلتحاق بأهل زوجها لتعيش وسطهم كغريبة، وتعرض علينا مصادرنا لوحات مؤثرة للحظات الفراق المؤلمة، كانت بعض الأبيات الشعريّة مرآة عاكسة لها، أتت أحيانا على لسان العروس وهي تُحْمَلُ لزوجها ونذكر من بينها ما قالته نائلة بنت الفرافصة الكلبي لأخيها ضبّ، وهو يحملها إلى عريسها عثمان بن عفان وكانت قد كرهت الغربة وحزنت لفراق ذويها :

ألست تَـــرَ يا ضبّ بالله أنّنـــــي	مصاحبـــة نحـو المدائن أركبـــا
إذا قطعـــوا حزنـــا تحث ركابهـــم	كمـــا زعزعـت ريح يراعًا مثقبًا
لقد كان في أبناء حصن بن ضمضـم	لك الويل ما يغني الخباء المطنّبا[1]

وكثيرا ما كان يقع اللّوم على من يُنكح ابنته في الغرائب، وقال عمر بن أبي ربيعة لمّا علم بزواج الثريا بنت عبد الله بن الحارث بن أميّة، وكان يهواها من سهيل بن عبد الرّحمان بن عوف :

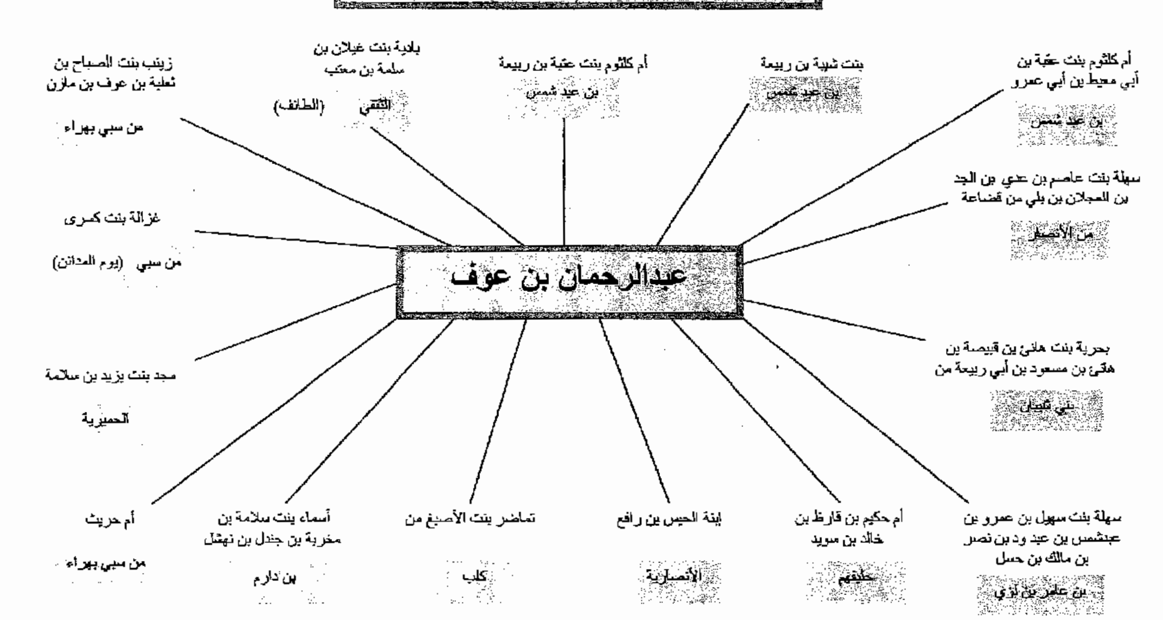
أيّها المنكح الثريا سهيـــلا	عمرك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلّـت	وسهيل إذا استقلّ يماني[2]

وتكثّفت ظاهرة الزّواج الاغترابي واتسعت حدودها، وكانت مواكبة لتكثف عمليّات السّبي التي رافقت العمليّات العسكريّة العربيّة أثناء الفتوحات الإسلاميّة، فطفق المسلمون وخاصّة الأثرياء منهم من أصحاب النفوذ العسكري أو السياسي أو الدّيني، يقبلون على الزواج من الغرائب من مختلف الأجناس التي تمّت لهم السّيطرة عليها عسكريا عربيّة كانت أم أعجمية ونعرض على سبيل المثال فقط، ما أوردته مصادرنا بخصوص أزواج إحدى الشخصيات العربية الإسلاميّة البارزة في تلك الفترة، وهو عبد الرحمان بن عوف، واللاتي جاء ذكرهنّ عند تسمية أبنائه منهنّ.

---

[1] ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 4، ص 75.
[2] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 9، ص 286.

أزواج عبدالرحمن بن عوف



المصدر: إبن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج 3 ، ص 127 - 128

ويكفي لمعاينة نسق تطوّر ظاهرة الزواج الاغترابي واتساع مجالاتها في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل، النّظر إلى قائمات الخلفاء الرّاشدين والأمويّين ثمّ العبّاسيين ومعاينة نسب أمّهاتهم، حيث نلاحظ ما يلي :

أبناء القرشيّات من الخلفاء	أبناء العربيّات من الخلفاء	أبناء أمّهات الأولاد من الخلفاء
- أبو بكر الصّدّيق	- يزيد بن معاوية	- يزيد بن الوليد بن عبد الملك بن مروان أمّه فارسيّة
- عمر بن الخطّاب	- مروان بن الحكم	- ابراهيم بن الوليد أمّه أم ولد
- عثمان بن عفان	- الوليد بن عبد الملك	- مروان بن محمد أمّه كردية
- علي بن أبي طالب	- سليمان بن عبد الملك	- أبو جعفر المنصور امّه بربريّة
- الحسن بن علي	- الوليد بن يزيد بن عبد الملك	- موسى أمّه جرشيّة
- معاوية بن أبي سفيان	- أبو العبّاس عبد الله بن محمد بن علي	- هارون أمّه جرشيّة
- معاوية بن يزيد بن معاوية	- المهدي محمد بن عبد الله	- المامون أمّه باذغسية
- عبد الله بن الزبير		- المعتصم أمه أم ولد
- عبد الملك بن مروان		- الواثق أمه أم ولد
- عمر ابن عبد العزيز		- المتوكل أمّه أم ولد
- يزيد بن عبد الملك بن مروان		- المنتصر أمّه أم ولد
- هشام بن عبد الملك		- المستعين أمّه أم ولد
- محمد بن هارون الرّشيد		- المعتزّ أمّه أم ولد
		- المهتدي أمّه أندلسيّة
		- المعتمد أمّه أمّ ولد
		- المعتضد أمّه أمّ ولد

المصدر ابن حبيب، *المحبّر*، ص 45 – 46

إنّ ما يمكن استنتاجه من خلال دراستنا للجدول السّابق هو تطوّر واضح في نسبة الزواج بالغرائب من فترة زمنيّة إلى أخرى، إذ نلاحظ أنّ أمّهات كلّ الخلفاء الرّاشدين عربيّات من قريش، كما يجدر بنا أن نذكر أنّه من ضمن إثني عشرة خليفة أمويّا ثلاثة فقط أمّهاتهن غربيات واحدة فارسيّة وأخرى أمّ ولد وثالثة كرديّة، بينما تطول قائمة الخلفاء العبّاسيين الذين أنجبتهم الغرائب من أمّهات الأولاد خاصّة، ويبدو

أنّ ثلاثة فقط منهم امّهاتهنّ حرائر عربيات من قبائل شتّى، فأمّ أبي العبّاس من بني الحارث بن كعب[1]، وأمّ المهدي حميرية[2]، وأمّ الأمين وهو محمد بن هارون الرّشيد زبيدة بنت جعفر بن المنصور[3].

اتّسمت الحدود الفاصلة بين نظام الزّواج الإضوائي ونظام الزواج الاغترابي في الفترة الجاهلية والإسلاميّة الأولى بمرونتها وعدم ثباتها، لمرونة التّراكيب الاجتماعيّة وعدم ثباتها هيّ الأخرى، في زيادة عن عدم توفّر امكانيّة البحث الميداني؛ فكلّ معلوماتنا مستقاة من الرّوايات الواردة في المصادر النثريّة والشعريّة، وهي متأخّرة ويحتلّ فيها الجانب الذاتي وأحيانا الخيالي قسما كبيرا، ممّا يستوجب ضرورة التعامل معها بحذر شديد.

كما أنّ التطوّرات الطّارئة على المجتمع العربي بسبب ظهور الدين الجديد وامتداد حدود الدولة العربيّة الإسلاميّة التي أسس نواتها الرّسول في المدينة، وتهيكلت ملامحها مع عمر بن الخطاب، وتبلورت مع عثمان بن عفان وأخذت في التطوّر منذ ذلك الحين، أدّت إلى اختلاط العروبة كنظام ثقافي له خصوصيّاته بثقافات الأجناس الأخرى التي أصبحت تعيش في ذمّة الدّولة الإسلاميّة بعد الفتوحات، ممّا زاد في تعقد الأمور في ما بعد.

ويندرج الزّواج ضمن أبرز التنظيمات والمؤسسات الاجتماعيّة والاستراتيجيّة لا فقط في المجتمع العربي، بل في جميع المجتمعات البشريّة كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، باعتباره سبب أنسنة الإنسان باخضاع غرائزه الطّبيعيّة للقانون والأعراف الجارية، رغم عجز هذه المؤسسة عن القضاء تماما على الممنوع أي الزنا، وذلك منذ أقدم العصور التاريخيّة.

وتكشف دراسة أنواع الزواج وطقوسه واستراتيجيّاته على كامل البناء الذّهني والثقافي الذي ميّز المجتمع العربي في الفترة الجاهليّة والإسلاميّة المبكرة، والذي ظلّ في تلك الفترة محافظا على نقاوته وخصوصيّاته الموروثة عن ماض سامي سحيق اشتركت فيه كلّ الشّعوب التي استوطنت في المنطقة.

كما تعكس دراسة استراتيجيّات الزواج العربي في الفترة الجاهليّة الأخيرة وبداية الإسلام مرونة التّراكيب الاجتماعيّة وتقلّبها حسب مقتضيات الظّروف.

---

[1] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 33.
[2] المصدر نفسه، ص 36.
[3] المصدر نفسه، ص 39.

خاتمة الباب الأوّل

لقد تجاوز الزواج في الثقافة العربية القديمة مستوى تنظيم الغريزة الطبيعية التي ثمّنها الإسلام على عكس الدّيانات الأخرى.

وتكشف دراسة أنواع الزواج العربي على مسبّبات وغايات عديدة من وراء هذا التعدّد، اجتماعية واقتصادية وسياسية وسجّلنا أنّ العديد من هذه الأنواع تدخل في باب التضامن والتكافل الاجتماعي مثل نكاح الشّغار ونكاح المساهاة، كما تعكس أصناف أخرى من الزواج تأقلما مع الظرفية الطبيعية والاقتصادية خلال فترات المحل التي كانت تُجبر المرأة على الضّماد، أو نكاح المتعة الذي يمكن إدراجه في نطاق التأقلم مع طبيعة النشاط الاقتصادي التي كانت توجب على الرجل البقاء بعيدا عن زوجاته طيلة فترات طويلة من السنة، هذا وبدون تهميش جانب المتعة الذي كان يقرّه المجتمع العربي القديم حتى في نطاق نكاح البدل، لكن مع حرص شديد على تقنين الظاهرة ورفعها إلى مرتبة المؤسسة وإخضاعها إلى شروط أو عقود مضبوطة ومحدّدة زمنيّا وهذا نستشفّه في ما يخصّ نكاح الاستبضاع، الذي يعكس هو الآخر حرص العرب القدامى على تجويد السّلالات البشرية على غرار الحيوانات وهذا يُثبت أنّ المجتمع الجاهلي لم يكن مجتمعا مقفلا.

يبقى أن نتساءل عن نوعية النساء اللاتي كنّ يخضعن لهذه الأصناف من الزواج ؟ ما يُمكن استنتاجه من خلال دراستنا لأنواع النكاح العربي القديم، هو تطوّر في منظومة الزواج يُثبته نوع من الإقلاع التدريجي في نهاية الفترة الجاهلية عن بعض الأصناف المشار إليها مثل نكاح الضّيزن.

كما يمكننا التّساؤل عن دور العنصر اليثربي والتجربة المدنية التي عاشها الرسول في الفترة التي قضّاها في المدينة، والتي أثرت بدون شكّ في تكوين شخصيّته، في إبطاله عند فتحه مكّة أنواعا عديدة من الزواج كانت رائجة بالمجتمع القرشيّ والتي يمكن اعتبارها مكية، لكن إلى أيّ حدّ كان ذلك؟ يعسر الجواب عن هذا السؤال لغياب معلومات عن مدى استشراء هذه الأصناف من النكاح داخل المجموعات العربيّة الأخرى.

وتُبرز دراسة طقوس الزواج نفس الحرص على تقنينه والسّموّ به من مجرّد الممارسة أو الظاهرة إلى مرتبة المؤسسة المعزّزة بقوانين وأعراف مضبوطة وشروط.

وبخصوص أطراف الزواج، يزيد نكاح الأيامى إلى جانب ظاهرة تعدّد الزوجات التي لم تكن عامّة، في التأكيد على الجانب التضامني في مؤسسة الزواج التي

تبرز في هذه الحالة كمؤسسة تكافل تعنى برعاية الأرامل واليتامى، كما تكشف دراسة استراتيجيات الزواج العربي أهمية الدّور الاجتماعي والسياسي الذي كانت تؤديه هذه المؤسسة، من حيث الحرص على التصاهر بين المجموعات المتكافئة في الشرف، إضافة إلى مساهمتها في نشر الإسلام داخل العديد من القبائل العربية وخارجها، ويتجلى هذا أثناء غزوات الرسول أو في حروب الرّدة والفتوحات، حيث كثيرا ما كان يرافق العمليات العسكرية تصاهرا مع المجموعات التي يتمّ إخضاعها وهذا كان معمول به في الفترة السّابقة للإسلام في إطار الحروب التي كانت تجري بين القبائل وعند عقد التحالفات.

وتُبيّن دراسة الزواج حقيقة التنظيم الدّاخلي للمجتمع العربي القديم الذي كان جيّد التهيكل وحريصا على تراتبيّته وهذا يبرزه الحرص الشديد على التكافؤ بين الزّوجين وتسمح الدّراسة نفسها بالكشف عن نوعية العلاقات الرّابطة بين المرأة والرجل في إطار هذه المؤسسة التي يمكن اعتبارها في الحقيقة صورة مصغّرة للمجتمع ومختلف تراكيبه.

وبصفة عامّة تعكس مؤسسة الزواج ثراء ثقافيا تميّز به المجتمع العربي القديم ونضجا كان من وراء السّموّ بالزّواج من مستوى الظاهرة إلى مستوى القيم التي حرص العرب على توريثها جيلا بعد جيل في إطار عنايتهم الشديدة بالنّسب وصحّته كما سيُوضّح لاحقا، وكتأكيد على رغبتهم في التّميز بهويّتهم العربية عن بقية المجموعات الأخرى.

الباب الثاني

دراسة التراكيب الاجتماعيّة في المجتمع العربي في الجاهليّة والإسلام المبكّر

ولد الزواج وما ترتّب عنه من علاقـــات مبنيّـــة علـــى أســاس النّســب والمصاهرة، إلى جانب العلاقات الإنسانيّة الأخرى القائمة على أساس العقود التي تُمليها المصلحة المشتركة وظروف التعايش الجماعي فـي بيئـة لهـا مقوّماتهـا، تراكيب اجتماعيّة معيّنة هيكلت المجتمع العربي في الجاهليّة ومنحته خصوصيّاته الثقافيّة الكبرى، التي ظلّت راسخة وثابتة في الضّمير العـربي حتّـى بعد ميلاد الدّولة الإسلاميّة.

ولا تسمح لنا نوعيّة المصادر والأخبار الواردة فيهـا التـي اعتمدناهـا في هذه الدّراسة بمعرفة دقيقة لهذه التّراكيب، لا مـن حيث عددهـا ولا كيفيّة تنظيمها أو ماهيّة وظائفها أو حقيقة نفوذها، كما لا نعرف الكثير عن الأجهزة أو المؤسّسات التأطيريّة المُعتمدة لتنظيم شؤون المجتمع العربي في تلك الفترة الدّقيقـة، التـي لم يعرف فيها القسم الأوسط من شبه الجزيـرة العربيّة مبـدأ الدّولـة والكتـابة، فكانت ثقافته قبل ظهور الإسلام ثقافة شفويّة تستند إلى الكلمة.

وسعيا منّا لتوضيح البعض من هذا الغموض، حاولنـا التركيـز في بحثنا على الأسس الأنثروبولوجيّـة التـي انبنـت عليهـا هـذه التنظيمـات والتراكيب الاجتماعيّة المختلفة، وذلك مـن خلال محـاولة فكّ الرّموز العالقة بها والتي تستند إلى ثقافة مُتجذّرة في ماضيها السّامي البعيـد الذي ظلّـت آثـاره حيّـة مُشكّلة ما يُعرف بالذاكرة الجماعيّة الحيّة المُشتركة بين جميع الأفراد الذين يتعايشون معا في نفس البيئة والظرفيّة التاريخيّة، بقطع النّظر عن الفوارق الاجتماعية الفاصلة بينهم والتي يظلّ تأثيرها من هذه النّاحية متواضعا.

وإنّ عدم اتّسام المصادر بالموضوعيّة وتأكيدها على جماعات دون أخرى كجماعات بني هاشم على حساب بني أميّة في ما يخُصّ قريش، باعتبار أنّ عمليّات التّدوين تمّت في العهد العبّاسي، لا يشكّل عائقا كبيرا في سبيل الباحث في هذا المجال، خصوصا وأنّ التراكيب والتنظيمات الاجتماعيّة بنى ذهنيّة قبل كلّ شيء، استبطنها العقل البشريّ ببطئ كبير وثبات، ممّا يفسّر رسوخها طيلة فترة زمنيّة طويلة وصعوبة تغيّرها على عكس التنظيمات الاقتصاديّة والسياسيّة التي تتحوّل بسرعة مُذهلة نسبيّا.

وتسمح لنا هذه الخصوصيّة بدراسة هذه التّراكيب في فترة زمنيّة قديمة من خلال المصادر المتأخّرة لرسوخها في العقليّات ممّا جعلها تطفو دائما على الحاضر ولا تزول.

ففي ما تمثّلت أبرز أشكال التّراكيب الاجتماعيّة التي تهيكل على أساسها

المجتمع العربي في القرنين السّادس والسّابع ميلادي؟ وماهي الأسس التي انبنت عليها هذه التراكيب ؟ وفي ما تمثلت أبرز وظائفها التنظيميّة ؟

الفصل الأوّل

أبرز أشكال التّراكيب الاجتماعيّة في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل

أورد القرآن عديد الأسماء المعبّرة على أشكال متنوّعة من التنظيمات والتراكيب الاجتماعيّة التي عهدها العرب القدامى نذكر من أبرزها القبيلة[1]، والعشيرة[2]، والمعشر[3]، والقوم[4]، والرّهط[5]، والفصيلة[6].

ومن المستبعد أن يكون القرآن أورد كلّ هذه المصطلحات للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعيّة، وإن أثبت البحث أنّ العديد من الأسماء استعملها العرب في كلامهم للتدليل على نفس المعنى، ونذكر منها بالخصوص المعشر والقوم والعشيرة.

واختلفت المصادر الإسلاميّة في ترتيب التّراكيب الاجتماعيّة العربيّة القديمة، وضبط أسمائها والحدود الفاصلة بينها ومن ذلك أنّ النّويري قسّم المجتمع العربي القديم إلى عشر طبقات هي : الجذم[7] والجماهير[8] والشعوب[9] والقبائل[10] والعمائر[11] والبطون[12] والأفخاذ[1] والعشائر[2] والفصائل[3] والأرهاط[4].

---

[1] سورة *الحجرات*، الآية 13.

[2] سورة *التوبة*، الآية 24، سورة *المجادلة*، الآية 22، سورة *الشعراء*، الآية 214.

[3] سورة *الأنعام*، الآية 103.

[4] سورة هود، الآية 60 و70 و74 و89، سورة *ابراهيم*، الآية 9.

[5] سورة هود، الآيتان 91 و92.

[6] سورة *المعارج*، الآية 13.

[7] الجذم لغة هو أصل الشيء، وجذم الشجرة أصلها، وجذم القوم أصلهم، وجذم الأسنان منابتها : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 223. وممّا يؤكد عدم دقة المصطلحات الدّالة على التنظيمات الاجتماعيّة العربيّة، حديث حاطب الذي أورده ابن منظور في نفس المصدر وعلى نفس الصفحة الذي قال فيه : "لم يكن رجل من قريش إلا له جذم بمكة"، أراد بالجذم حسب المؤلف : الأهل والعشيرة.

[8] جمع جمهور، والجمهور الرّمل الكثير المتراكم الواسع. وقيل أيضا : الجمهور الأرض المشرفة على ما حولها، وجمهور الناس جلهم، كما ارتبط هذا المصطلح مع مفهوم الشرف، فجماهير القوم أشرافهم : نفس المصدر، ص 370.

[9] جمع الشعب، ومعناه الجمع والتفريق... والشعب القبيلة العظيمة، والشعب أبو القبائل الذين ينتسبون إليه أي يجمعهم ويضمّهم، والشعب ما تشعّب من قبائل العرب والعجم : نفس المصدر، ج 7، ص 127.

[10] انظر ما يلي : ص 198.

[11] مفردها العمارة أو العمارة : أصغر من القبيلة، وقيل هو الحيّ العظيم الذي يقوم بنفسه... وهي من الإنسان الصّدر : انظر نفس المصدر، ج 9، ص 394.

[12] مفردها البطن : دون القبيلة وفوق الفخذ : نفس المصدر، ج 1، ص 434.

وقسّم الأصفهاني من جهته المجتمع العربي القديم إلى ثماني أقسام نستشقها من خلال ما ورد في كتابه الأغاني وهي : الشعب، والقبيلة، والعمارة، والبطن، والفخذ، والعشيرة، والفصيلة، والرّهط وحكى ابن الكلبي عن أبيه أنّ : الشعب أكبر من القبيلة ثمّ الفصيلة ثمّ العمارة ثمّ البطن ثمّ الفخذ[5]، في حين رتب الزبير بن بكّار التّراكيب الاجتماعيّة العربيّة كما يلي : الشعب ثمّ القبيلة، ثمّ العمارة، ثمّ البطن، ثمّ الفخذ، ثمّ الفصيلة[6] وقال أبو أسامة : هذه الطّبقات على ترتيب خلق الإنسان فالشعب أعظمها، مشتقّ من شعب الرأس، ثمّ القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها، ثمّ العمارة وهي الصّدر، ثمّ البطن، ثمّ الفخذ، ثمّ الفصيلة، وهي السّاق[7].

ونعتقد أنّ هذا الاختلاف في ترتيب التراكيب الاجتماعيّة التي شكلت المجتمع العربي في نهاية الفترة الجاهليّة، سببه استناد الكتّاب على ما تناقلته ألسنة الرّواة، إضافة إلى ما استنبطوه من خلال ما كان سائدا في عصرهم من تنظيمات اجتماعيّة أسقطوها على العصر الجاهلي، فلم يكن عملهم مدققا، إضافة إلى ما اتسمت به هذه التراكيب من مرونة كما أنّ ثراء اللغة العربيّة وتعدّد المصطلحات الدّالة على نفس المعنى أدّى إلى هذا الإلتباس في المفاهيم ولا بدّ من مقارنة ما ورد في المصادر العربيّة الإسلاميّة المتأخرة من أخبار تخصّ الفترة الجاهليّة بالشعر الجاهلي، الذي نعتبره مرآة عاكسة لكامل البناء الثقافي العربي الخالص والنقيّ نسبيّا من المؤثرات الأجنبيّة، وللقاعدة الجغرافيّة التي يستند إليها والتي أفرزت نمط العيش البدوي، ممّا يفسّر سبب إطّلاعنا على بعض نتائج الدّراسات الأنثروبولوجيّة الميدانيّة الحديثة التي أجريت على تلك المجتمعات البدويّة المعاصرة التي ظلت تعيش منعزلة في الوسط الصّحراوي، بعيدة عن كلّ المؤثرات الخارجيّة والحداثة، لإيماننا الرّاسخ بأهميّة دور القاعدة الجغرافيّة والبيئة في إفراز النّمط الثقافي في الأوساط الاجتماعيّة القديمة.

---

[1] الأفخاذ جمع فخذ وفخذ الرجل نفره من حيّه الذين هم أقرب عشيرته إليه وهو أقلّ من البطن، ويقال : يفخذ عشيرته أي يدعوهم فخذا فخذا : انظر نفس المصدر، ج 10، ص 198.

[2] انظر ما يلي .

[3] المفرد فصيلة : وهي القطعة من أعضاء الجسد، وهي دون القبيلة وفصيلة الرجل : عشيرته ورهطه الأدنون، وقيل أقرب آبائه إليه، ويقال للعبّاس فصيلة النبي صلّى الله عليه وسلم... وأصل الفصيلة قطعة من لحم الفخذ... وقيل الفصيلة فخذ الرجل من قومه الذين هو منهم : نفس المصدر، ص 273.

[4] انظر ما يلي : ص 202.

[5] نفس المصدر، ج 7، ص 127، وذكر جواد علي أنّ هشام الكلبي قد زاد مرتبة العشيرة بين الفخذ والفصيلة | انظر : *المفصّل في تاريخ العرب*، ج 1، ص 509.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 127.

[7] نفس المصدر، نفس الصفحة.

وفي بيئة صحراويّة قاحلة وشحيحة تُنتزع فيها سبل الحياة بجهد جهيد وحتّى بالسّطو على ممتلكات الغير، وجد العربيّ نفسه مضطرّا لمساعدة غيره، فتشكّلت التّراكيب والتنظيمات الاجتماعيّة العربيّة منذ القديم حول مبدأ الجماعة[1]، بحيث لم يكن للفرد مكانا إلاّ في إطار المجموعة التي تبرز في شكل كتلة واحدة وهذا نستشفّه من كيفيّة تعبير الإخباريين عند وصفهم لتحرّكات القبائل العربيّة، واستعمالهم لصيغة المفرد كقولهم : وركبت الأزد أو وجاءت غسّان وأيضا في ثنايا الشعر الجاهلي حيث تتخذ القبيلة شكل المفرد المؤنث على شاكلة ما يتضمّنه هذا البيت المنسوب لدريد بن الصّمّة[2] الذي قال فيه :

وما أنا إلاّ من غزيّة، إن غوت   غَويت وإن ترشد غزيّة أرشد

فكانت القبيلة تشكل شخصيّة في حدّ ذاتها تتحرّك كجماعة موحّدة وواحدة.

وأعار العرب القدامي عناية بالغة لعدد أفراد المجموعة فكان ذلك مبعث فخرهم وسبب عزّتهم ومناعتهم[3]، فكانوا حتّى يعدّون أمواتهم ضمنهم ويذكرونهم ويفتخرون بهم وفي القرآن وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد[4] ونذكر أيضا وعلى سبيل المثال أنّ الفرزدق كان يفتخر بضخامة حجم قبيلته قائلا أنّ عددها كان يفوق الجمرات الصغيرة[5]. إلا أنّه عندما يتضخّم حجم المجموعة إلى حدّ معيّن، يتعذّر عليها البقاء متماسكة فيتحتّم عليها الانقسام فتتكوّن جماعات جديدة لكلّ واحدة منها هويّتها واسمها الذي يكون في العادة اسم مؤسّسها، ولا يعني ذلك انفصالها تماما عن القبيلة الأمّ التي تظلّ حاضرة عند ذكر نسب الشخص وبالتالي لم تكن التّراكيب الاجتماعيّة ثابتة بل كانت متغيّرة باستمرار فكانت كالإنسان لا تثبت على حال مما يفسّر صعوبة دراستها بدقّة، وهي لا تختلف عن غيرها من الظواهر الإنسانيّة الأخرى ويمكننا الاستشهاد في هذا الشأن بالجماعات التي كانت تكوّن قبيلة قريش، ففي فترة زمنيّة ما كثر الحديث في مكة على جماعة عبد مناف، ولمّا تضخّم حجمها انقسمت إلى فروع كوّنها أبناء عبد مناف هذا وهم عبد شمس وهاشم فالتّراكيب الاجتماعيّة وليدة بيئتها الجغرافيّة والزّمنيّة الخاصّة، وهي إلى جانب مرونتها ودينا ميّتها متمايزة، فهناك

---

[1] انظر : W. Montgomery Watt, *Mahomet*, p 37

[2] شاعر جاهلي من قبيلة غزية نكره :

M. Abdessalem, Le Thème de la mort dans la périe arabe des origines, à la fin du III^ème /IX^ème siècle, p. 32.

[3] انظر : B. Farès, L'Honneur chez les arabes, p 32

[4] سورة *الحديد*، الآية 20، راجع أيضا أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 15، وابن حزم، *جمهرة أنساب العرب*، ص 82.

[5] المصدر الأخير، ص 165.

المجموعات الكبيرة والمجموعات الصّغيرة، وهناك الجماعات الشريفة والمتنفذة والجماعات الوضيعة، هذا إلى جانب اختلاف نمط العيش الترحال أو الاستقرار. وإن آمنا بالقاعدة الواحدة المفرزة لهذين النّظامين في العالم العربي القديم[1]، فإنّ عنصر التأثير يبقى وإن كان متواضعا، واردا وممكنا.

ويعتبر ايفانس بريتشارد[2] أنّ الجماعات الكبيرة المنظّمة والمتماسكة كالقبيلة والعشيرة قادرة على الاستمرار في الوجود لأجيال طويلة، رغم ما يطرأ على العناصر المكوّنة لها من تغيير بسبب الموت أو الرّحيل وغيره، ويعود ذلك لأهميّة طابعها البنيوي[3]، لهذا حاولنا التّركيز في إطار هذا الفصل على دراسة هذين النّوعين من التّراكيب الاجتماعيّة ومكوّناتهما، لاقترابهما أكثر من الواقع التاريخي والإنساني بصفة عامّة[4]، ولأهميّة الدّور الذي كان لكلّ من العشيرة والقبيلة في هيكلة حياة العرب القدامى طيلة فترة زمنيّة طويلة تواصل صداها قويّا حتى بعد مجيء الإسلام.

جدلية العلاقة بين العشيرة والقبيلة

لا ترسم مصادرنا حدودا ثابتة أو دقيقة بين العشيرة والقبيلة في المجتمع العربيّ القديم ولا تشير مختلف التعريفات الواردة في القواميس والمعاجم إلاّ إلى لبس واختلاط في المفاهيم.

---

[1] انظر الباب الثالث.

[2] اشتغل في السّودان الجنوبي، ثمّ تمّ إرساله سنة 1931 إلى مصر للتدريس، وقام بجولة في أوساط جماعة النّوير، وهي إحدى القبائل السودانيّة المقيمة على ضفاف النّيل، التي شكلت موضوع دراسة أنثروبولوجيّة تمّ نشرها سنة 1940 تحت عنوان "The Nuer".

[3] اتخذ مفهوم البنية "structure" أهميّة خاصّة في إطار الدّراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة الحديثة التي تناولت بالدّرس القرابة، وبرز مفهومها الجديد والدقيق مع المدرسة البنيويّة في الستينات كتتويج للدّراسات التي تم اجراؤها في تلك الفترة على عيّنات اجتماعيّة متنوّعة في قارّات مختلفة (افريقيا، آسيا، أستراليا...)، وكنقطة انطلاق لما تمّ تقديمه في ما بعد من أبحاث في الميدان نفسه. وتُعَرّف هذه الدّراسات البنية الاجتماعيّة بكونها شبكة من العلاقات الفعليّة الرّابطة بين مجموعة من الأفراد الذين يحتلون وضعيّات محدّدة ودقيقة داخل مجتمع معيّن، بالإضافة إلى الإطار الشكلي الهامّ الذي تنتظم ضمنه تلك المجموعة.
وبخصوص تدقيق مفهوم البنية يمكن الرجوع إلى :
C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, vol II, p 103 - 104.

[4] إنّ الإقبال على دراسة ما فوق القبيلة والعشيرة من تراكيب اجتماعيّة كالشعب والجذم، يفترض منّا التوغّل في الزمان الغابر، وملامسة الجانب الأسطوري والخرافي، والبعد عن الواقع التّاريخي، وإن كانت الأسطورة والخرافة جانبا من هذا الواقع باعتبار أنّ الإنسان يصنعها منه. ونستنتج من خلال ما ورد في الشعر الجاهلي أنّ العرب القدامى كانوا واعين بوجود تجمّع أكبر من القبيلة، وقال عمرو بن كلثوم :

وقد علم القبائل من معدّ إذا قبب بأبطحها بنينا
بأنا المطعمون إذا قدرنا وأنا المهلكون إذا ابتلينا

الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 222.

يقول ابن منظور معرّفا بالعشيرة : "عشيرة الرجل بنو أبيه الأدنون وقيل هم القبيلة والجمع عشائر العشيرة العامّة مثل بني تميم وبني عمرو بن تميم والعشير القبيلة ومعشر الرجل أهله والمعشر الجماعة والمعشر والنفر والقوم والرّهط معناهم الجمع للرّجال دون النساء[1].

ويقول في تعريفه للقبيلة القبيلة من الناس بنو أب واحد والقبيلة من ولد إسماعيل، عليه السلام، كالسّبط من ولد إسحاق، عليه السلام، سمّوا بذلك ليُفرق بينهما، ومعنى القبيلة من ولد إسماعيل معنى الجماعة، يقال لكلّ جماعة من واحد قبيلة وأخذت قبائل العرب من قبائل الرأس لاجتماعها، وجماعتها الشعب والقبائل دونها[2].

وما نلاحظه من خلال هذه التعريفات هو تأكيد على مبدأ الجماعة الذي تقوم عليه كلّ من العشيرة والقبيلة، والانحدار من نفس الأصل والأب المؤسس للمجموعة والذي غالبا ما تتسمّى باسمه، كما نلاحظ من خلال ما ورد في لسان العرب للتعريف بمصطلح العشيرة أنّها للرّجال دون النّساء، وهذا نعتبره حجّة إضافيّة على أنّ المجتمع العربي في العهد الإسلامي، الذي يستمدّ جذوره من الفترة الجاهليّة الأخيرة، مجتمع ذكوري، ولنا عودة دائما لهذا الجانب في مختلف مراحل هذه الدراسة ولا نجد أيّ إشارة ولو على وجه التقريب، لعدد الأفراد الذين يكوّنون العشيرة أو القبيلة، وإن حاولت بعض الدّراسات الحديثة استنادا إلى الحجّة اللغويّة وإلى رقم عشرة الذي اشتقّ منه مصطلح العشيرة[3]، القيام ببعض الافتراضات حول العدد الأصلي للأفراد الذين يكوّنون العشيرة ونحن نعتبر مثل هــذه الافتــراضات غير مستقيــمة، وبعيــدة كلّ البعد عن الواقع التاريخي الذي قد تكون صوّرته بعض الأخبار عرضا عند ذكرها لحركات التمصير[4] أو وصفها لبعض الحروب في زمنيّة معيّنة ودقيقة، لإيماننا بديناميّة هذه التراكيب وتغيّرها من زمن إلى آخر وحتّى من مكان إلى آخر، وبالتالي عدم ثباتهـــا علـــى حال واحـــد.

كما تذكـــر التعريفـــات الواردة لشرح مصطلـــح العشيـــرة أسمـــاء أخـــرى للتعبيـــر عليها، كالعشـــيرة، والمعشـــر، والقوم، والنفر، وجميعها وارد في المصـــادر للتدليل على نفس الشكل من أشكال التراكيب الاجتماعيّة وما نعتبره من جهتنا هامّا في

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 220.

[2] نفس المصدر، ج 11، ص 22.

[3] انظر : J. Chabbi, *Le seigneur des tribus*, p 621 (Note n° 653.)

[4] نشير في هذا الصّدد إلى محاولة أحمد صالح العلي انطلاقا من عمليّة المساهمة الجماعيّة في دفع الدّية، تحديد عدد أفراد العشيرة بحوالي ألف رجل، مع الملاحظة أنّ هذا الرقم لا يشمل النساء والأطفال الذين لم يكونوا مطالبين بها، انظر كتابه : التنظيمات الاجتماعيّة والاقتصاديّة في البصرة في القرن الأوّل هجري، ص 35 - 40.

كلّ ما جاء من تعريفات بخصوص مصطلحي العشيرة والقبيلة، هو ما توحي إليه من معنى التلاحم والتآزر وحسن المعشر والمعاشـــرة بين جمـيع أفراد المجموعة التي تعيش داخل نفس الإطار التنظيمي، وهـذا تؤكده الحجّة اللغويّة حيث يُسمّى زوج المرأة عشيرها لأنّه يعاشرها وتعاشـــره[1].

ويمكن إستنتاج من خلال ما تمدّنا به كتابات اخباريّي القرن الثاني هجري، والتي نعتبرها مرآة عاكسة للحياة الاجتماعيّة في الأمصار في القرن الأوّل الهجري، وجود علاقة جدلية قائمة بين العشيرة والقبيلة، نستشفها بالخصوص من صيغة التعريف ببعض الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الرّوايات على شكل فلان بن فلان القرشي ثمّ المخزومي، أو فلان بن فلان، التميمي ثمّ السّعدي.

وما لاحظناه، هو تقديم للنّسبة القبيلة على الانتماء العشائري. فهل كان الأمر كذلك قبل ظهور الإسلام ؟ وأيّهما الذي كان أقرب وأهمّ بالنسبة للفرد عشيرته أم قبيلته ؟ ولأيّهما كانت الأسبقيّة التاريخيّة ؟ أ للعشيرة التي تضخّمت وامتدّت لتصبح قبيلة ؟ أم للقبيلة التي تضخّمت إلى درجة استحالة بقائها متماسكة فتصدّعت وانقسمت إلى عشائر ؟ وهل كانت القبيلـة إذا اتّحادا عشائريّا ؟

العشيرة

تناول عدّة باحثين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا دراسة مؤسسة العشيرة في مجتمعات بشريّة بدائيّة متمايزة من حيث النوع والمكان والزمان وحاولوا دراسة تاريخ نشأتها والأسس التي انبنت عليها، وعلى ضوء ما توصّلوا إليه من نتائج وضعوا لها تعريفات عدّة نذكر منها بالخصوص : تعريف أميل دور كهايم، الذي تناول فـي كتابه الأشكال الأوّليّة للحياة الدّينيّة[2] دراسة العشيرة[3]، واستعمل للتعبير على هذا القسم من أقسام القبيلة مصطلح clan[4]، واعتبره تجمّعا عائليّا من نوع خاصّ لا تكون فيه القرابة مبنيّة على الروابط الدمويّة فحسب، بل على اشتراك أفراد المجموعة في حمل نفس الإسم[5]، وهم يلتزمون تجاه بعضهم البعض بكلّ ما تمليه صلة القرابة من واجبات

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 220.

[2] Les formes élémentaires de la vie religieuse.

[3] راجع ص 142 - 143 من المرجع المذكور.

[4] انظر بخصوص التفسير الأنثروبولوجي لهذا المصطلح :

P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, p 152 – 153.

[5] يتماهى مصطلح "Clan" عند هذا الحدّ مع ما عبّر عليه الرومان بـ "Gens" واليونانيون بـ"Yégov". انظر :

E. Durkheim, les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 142 - 143

نعدّ من أهمّها واجب التآزر والأخذ بالثأر وحماية القاتل إن كان منها والمساهمة في حمل الدّية[1].

وتبيّن لإيفانس بريتشارد من خلال دراسته لجماعات النوير أنّ العشيرة تتكوّن من مجموعة من السّلالات Lignages[2] الذكوريّة العاصبة Patrilignages، المنحدرة من نفس الجدّ المؤسس، وذلك في خط ذكوريّ، في حين يرجّح موردوك إمكانيّة أن يكون التسلسل القرابي من جهة الأمّ أيضا Matrilignages، ويضيف شرط ضرورة الإقامة الجماعيّة لكامل عناصر المجموعة في مكان معيّن[3] ولنا عودة لهذا العنصر بالذات في ما يلي :

ونتساءل عن مدى إمكانيّة مطابقة هذه المفاهيم مع تركيبة العشيرة العربيّة القديمة خصوصا وأنّ المصطلحات الأجنبيّة مثل Clan و Lignage وغيرها مشحونة بتجربة تاريخيّة معيّنة، ويجب الحذر من استعمالها في مناخ آخر وفي زمنيّة مغايرة حتّى وإن وُجد تقاربا[4] فإلى أيّ حدّ يتماهى مصطلح Clan مع العشيرة العربيّة القديمة؟ وماذا عن المصطلحات العربيّة الأخرى كالبطن أو الحيّ[5] ومدى تماهيها مع العشيرة ؟

عرّف ابن منظور الحيّ بـ : الواحد من أحياء العرب، والحيّ البطن من بطون العرب يقع على بني أب كثروا أم قلوا، وعلى شعب يجمع القبائل[6] ونذكر من بين الأخبار الواردة في المصادر التي اعتمدناها في هذا البحث، والتي تشير إلى رواج استعمال مصطلح الحي في الثقافة العربيّة للتدليل على قسم من أقسام القبيلة، ما قاله عبد الله بن عمر بن الخطاب لرجل سأله : من أنتم ؟، فأجابه : أوسط هذا الحيّ من مضر[7] ويبدو أنّ العرب دأبوا على استعمال هذا المصطلح منذ الفترة الجاهليّة، وفي الحقيقة

---

[1] انظر ص من هذا العمل.

[2] لا ندري إن يصحّ هذا التعريب لمصطلح "Lignage" الذي يبدو وأنه أخذ عن المجتمع الجرماني وظلّ قائما في الفترة الفرنكيّة ويتمثل في العائلة الكبيرة العاصبة (La famille agnatique large) التي تقوم بالثأر (Faide) وكان وجودها مقتصرا عل طبقة الأسياد (La classe seigneuriale) في القرون الوسطى، انظر :

J. Le Goff, *Civilisation de l'occident médiéval*, p 456.

وبخصوص مصطلح "Lignage" انظر أيضا :

P. Bonte, M. Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, p 421.

[3] راجع : صلاح الفوّال : *البناء الاجتماعي للمجتمعات البدوية*، ص 85.

[4] أنظر :

J. Le Cerf, "l'Orientation de la littérature Arabe contemporaine et l'action des tendances sociales", in *Correspondance d'orient*, n° 5 : Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14, Septembre 1961, p 314 – 315.

[5] عرّف جاك لوسارف الحيّ بكونه "التسمية العربيّة لمصطلح "Clan" ويتمثل في التجمّع الأوّلي والأساسي في الحياة البدوية" ; art "Hayy", *EI*/II, p 340

[6] لسان العرب، ج 3، ص 427.

[7] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 143 - 144.

فإنّنا لم نعثر على أثر له في القرآن، لكنّه ورد في المصادر العربيّة الأخرى وخصوصا في كتب الأنساب، حيث جاء على لسان الخليفة عمر بن الخطاب، عند ذكره لولد عوف بن لؤي بن غالب بن فهر لو ادّعيت حيّا من أحياء العرب لادّعيتهم[1]، كما ورد مصطلح الحيّ في الشّعر الجاهلي في عدّة أبيات نعدّ منها بيتا نُسب إلى عمرو بن كلثوم قال فيه مفتخرا بجماعته :

ونحن إذا عماد الحيّ خرّت   عن الأحفاض نمنع من يلينا[2]

والظاهر أنّ المراد بالحيّ هو تجمّع عائلي ممتدّ على عدد من الأجيال، أمّا بالنّسبة للخصوصيّات التي كانت تميّزه عن غيره من الجماعات الأخرى فهي عديدة ونستشقّها من خلال المصادر ومن خلال بعض التعريفات التي خصّ بها هذا المصطلح، والتي نذكر منها ما قاله فون قرنباوم G. E. Von Grunebaum الذي أكّد أنّ الحيّ كان يشكّل عند البدو الحدود الحقيقيّة للوحدة اللغويّة الرّابطة بين مجموعة من العائلات المتعايشة بصفة جماعيّة ومغلقة، لا فقط بالنسبة إلى القبائل الأخرى، بل وحتّى تجاه غيرها من المجموعات التي تشترك معها في الانتساب إلى نفس الجدّ المؤسس للقبيلة[3]، ويعتبر فون قرنباوم ذلك دليلا على أنّ القبيلة العربيّة لم تكن تشكل قبل الإسلام وحدة لغويّة بل كانت تختلف داخلها اللهجات[4] وهذا بالطبع رأي قابل للنقاش خصوصا وأنّ مصادرنا تشير إلى أنّ الفترة الجاهليّة القريبة من الإسلام، شهدت بداية تبلور قاعدة لغويّة واحدة كان القرآن والشّعر مرآة عاكسة لها، وحّدت من هذه النّاحية إلى حدّ ما، بين القبائل العربيّة في القرن السادس ميلادي وبين الأقسام التي تكوّنها وهذا بديهيّ.

ومن جهته، أكّد نولدكه Nöldeke على أهميّة المظهر السّكني للحيّ ودوره في تمتين العلاقة الرّابطة بين أفراده واستند في ذلك إلى الحجّة اللغويّة باعتبار القبيلة أو غيرها من أشكال التراكيب الاجتماعيّة[5]، جماعة متكوّنة من أشخاص يسكنون

---

[1] هشام الكلبي، *جمهرة النسب*، بيروت 1986، ص 24.

[2] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 210، وقال في شرحه لهذا البيت : "ونحن إذا قوطت الخيام فخرت على أمتعتها، نمنع ونحمي من يقرب منا من جيراننا، أو ونحن إذا سقطت الخيام عن الإبل للإسراع في الهرب، نمنع ونحمي جيراننا إذ هرب غيرنا حمينا غيرنا".

[3] انظر الفصل الموالي.

[4] انظر :

G. E. Von Grunebaum, "The nature of Arab unity before Islam"، *Arabica*, Tome X, Janvier 1963, p 14.

[5] نذكر دائما بما لاحظناه من انعدام الدّقة في مفاهيم المصطلحات الدّالة عن التراكيب الاجتماعيّة العربيّة إلى حدّ اختلاطها، فنقرأ على سبيل المثال ما ورد في إحدى المراجع كتعريف لمصطلح الحي:

"Hayy (Hyy) ou) H. y. W) tout ou partie de la tribu" : P. Bonte, E. conte, C. Hames..., *Al Ansab ; La quête des origines...*, p 257.

ويسافرون معا[1] وسوف يبرز هذا الجانب بأكثر جلاء ووضوح أثناء حركات التمصير التي تلت الموجة الأولى من الفتوحات الإسلاميّة في القرن الأوّل الهجري، حيث استقرّت الموجات القادمة من شبه الجزيرة العربيّة في الأمصار على أساس قبليّ وعشائريّ ضمن قطائع متميّزة[2]، وأكّد هشام جعيّط أنّ الوحدة السّكينة في الكوفة كانت متطابقة مع وحدة التضامن البشري المتمثّلة في القبيلة[3] ومن هذا المنطلق فإنّ الأفراد المتساكنين معا يشكّلون وحدة يعيش أفرادها على نفس الرّقعة الترابيّة، ويترتب عن ذلك واجب الدّفاع عنها من كلّ خطر خارجي قد يداهمها، وهو واجب جماعي يتقاسمه كلّ أفراد المجموعة بتفاني وتقديس، فتصبح تلك الرّقعة الترابيّة عنصرا من العناصر المحدّدة لهويّة المجموعة والمعبّرة عليها بصفة مرئيّة وملموسة.

وإلى جانب كلّ ما ذكرناه من خصوصيّات ميّزت المؤسسة العشائريّة العربيّة، نشير إلى الدّور التاريخي الهام الذي لعبته في حياة الفرد والذي خلّده التراث المكتوب وذلك في غياب الدولة ومؤسساتها وأجهزتها الرّدعية والأمنية، فمن العشيرة يستمدّ الفرد هويّته ومناعته والأمن على حياته وهذا تؤكّده العديد من الأخبار الواردة في مصادرنا، ومنها أنّ العبّاس بن المطلب لمّا رافق الرسول لمقابلة أهل الخزرج قال لهم في ما قال أنّ ابن أخيه : "من أعزّ النّاس في عشيرته يمنعه والله من كان منّا على قوله منعة للحسب والشّرف"، فأجابه أحد أبناء الخزرج قائلا : "إنّا أهل حلقة وافرة وأهل منعة وعزّ"[4]، ونلاحظ بالتّالي أنّ العباس أراد قبل كلّ شيء الإطمئنان على حياة الرسول بتبنّي جماعة الخزرج الدّور الذي كان في عهدة عشيرته في مكة[5]، والمتمثّل في الدفاع عنه وحمايته من كل خطر يهدّد حياته، فمن أهمّ وظائف المؤسسة العشائرية في الثقافة العربيّة توفير الأمن لأفرادها ولكلّ من يعيش في كنفها، في إطار أيّ شكل كان من أشكال العقود والتحالف الجاري بها العمل في تلك الفترة[6].

ونزداد قدرة العشيرة على أداء هذا الدّور المتمثّل في حماية أفرادها وسط القبيلة، ووسط غيرها من القبائل، كلما ازداد شرفها وعزّها ونشير في هذا الصّدد إلى

---

[1] نفس المرجع، ص 60.

[2] انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 282 حيث نقرأ : انّ "عمر بن الخطاب هو أوّل من مصّر الأمصار : الكوفة والبصرة خططا للقبائل... وهو أوّل من دوّن الدّيوان وكتب النّاس على قبائلهم وفرض لهم الأعطية من الفيء...".

[3] هشام جعيّط، الكوفة : *نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة*، ص 231.

[4] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 7 و8.

[5] من أهمّ الأسباب التي جعلت الرّسول يلجأ إلى طلب حماية جماعة أخرى قرار قريش هدر دمه إثر وفاة عمّه أبي طالب.

[6] انظر الفصل الثاني من هذا الباب.

أنّ المجتمع العربي القديم كان مجتمعا تراتبيّا، تمايزت فيه العشائر من هذه الناحية بالاستناد إلى أسس عديدة كالنّسب أو الدّراية الحربيّة أو الثراء أو المكانة الدينيّة.

وهذا نعرفه بخصوص قريش التي تتوفّر حولها أكثر معلومات من غيرها من القبائل العربيّة الأخرى، لأهميّة الدّور التاريخي الذي لعبته والمتمثّل في ظهور الإسلام على يد أحد أبنائها، والذي هيأت له إلى حدّ ما، جملة من الأحداث الهامّة والمعطيات التاريخيّة، نعدّ منها بالخصوص ما بلغته قريش من مكانة دينيّة وسط غيرها من القبائل العربيّة، بإشراف إحدى العشائر التي كانت تكوّنها على شؤون الحرم المكي[1] وبلوغ البعض الآخر شرف المكانة الاجتماعيّة عن طريق الدور الاقتصادي الهام الذي لعبته، فكانت العشائر التي تكوّنها متمايزة من حيث المكانة والمرتبة الاجتماعيّة ونذكر على سبيل المثال وجود اختلاف كبير بين جماعة بني عديّ بن كعب وجماعة بني مخزوم أو بني عبد شمس وهو اختلاف تؤكده الأخبار التي أوردتها مصادرنا، ومنها أنّ الرسول لمّا دعا عمر بن الخطّاب ليبعثه إلى مكة، ليبلغ عنه أشراف قريش أنّه يريد زيارة البيت، أجابه قائلا : "إنّي أخاف قريشا على نفسي وليس بمكة من بني عديّ بن كعب أحد يمنعني وقد عرفت قريش عداوتي إيّاهـا، وغلظتي عليها ولكنّي أدلك على رجل أعزّ بها منّي، عثمان بن عفّان"[2].

من جهة أخرى لم تعامل قريش كلّ الذين اعتنقوا الإسلام عند أوّل ظهور الدعوة بمكّة بنفس الطريقة بل أخذت بعين الاعتبار انتماءهم العشائري، فقامت بتعذيب من لم يكن لهم عشائر ومنعة، ليرجعوا عن الدّين الجديد الذي اعتنقوه ونذكر من بين هؤلاء المستضعفين عمّار بن ياسر، وصهيب بن سنان[3]، وبلال بن رباح[4]، وعامر بن فهيرة مولى أبي بكر الصديق[5] ويروى أنّ قريش كانت تعذّبهم في الرمضاء بأنصاف النهار[6] أمّا الرسول فمنعه عمّه وأمّا أبو بكر فمنعه قومه[7] ويبدو أنّ عمر خرج متقلدا سيفه فلقيه رجل من بني زهرة، فسأله : أين تعمد يا عمر؟ فأجابه : أريد أن أقتل محمّدا فقال له الرّجل : وكيف تأمن في بني هاشم وبني زهرة وقد قتلت محمّدا ؟[8]، فنلاحظ

---

[1] راجع الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا البحث.

[2] ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 315.

[3] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 315.

[4] نفس المصدر، ص 232.

[5] نفس المصدر، ص 230.

[6] نفس المصدر، ص 248، ونزلت في هؤلاء آية : "والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة..." سورة *النحل*، الآية 41.

[7] نفس المصدر، ص 233.

[8] نفس المصدر، ص 267.

بالتالي أنّ الفرد لا تحميه عشيرة أبيه فحسب بل وحتى عشيرة أمّه ممّا يؤكد أهميّة النّسب من الجهتين، وسوف نتطرّق إلى هذا الموضوع لاحقا.

وذكر القرآن فضل العشيرة كضمان لحياة الفرد في مجتمعه عند ذكره لخبر لوط الذي قال مخاطبا قومه : لو أنّ لي بكم قوّة أو آوي إلى ركن شديد[1] ويرجّح ابن كثير أنّ ما أراده لوط بالركن الشديد هو العشيرة التي كان محروما من مساندتها ونصرتها له[2].

ولم يكن دور العشيرة مقتصرا على ضمان الأمن لأفرادها وحمايتهم، بل كانت تحاسبهم أيضا على أعمالهم، فكان الفرد يهابها ويكره خلافها ويحرص كلّ الحرص على نيل رضاها حتى لا يتعرّض لغضبها، ومن بين الأعراف العربيّة المقدّسة عند العرب في الفترة التي ظهر فيها الإسلام، والتي كان جميعها يشكل ما أطلق عليه دين العرب الذي خصّصنا له الباب الثالث من هذه الدّراسة، هو أنّ العشائر أو القبائل، كانت تسلّم الأفراد الذين لا ينتمون إليها إلى مجموعاتهم لتحاسبهم في حالة اقترافهم لخطإ ما، ومن بين الأخبار الواردة في مصادرنا في هذا المعنى، ما رُوي بخصوص غُزيّة بنت دودان من بني عامر بن لؤي[3]، التي كانت تدخل على نساء قريش فتدعوهنّ إلى الإسلام وترغّبهنّ فيه، فأخذها أهل مكّة وقالوا لها : "لولا قومك لقتلناك ولكنّا سنردك عليهم"، وكانوا قوما أهل بادية[4]، وعروبتهم خالصة.

ولم يكن للعشيرة ولا حتى للقبيلة نفوذا قهريّا أو ردعيّا، بل كانت تمارس على أفرادها نفوذا معنويّا، وأقصى ما يمكنها تسليطه على الفرد من عقوبات هو التبرّأ منه وخلعه[5]، وحرمانه من الإنتماء إليها ويبدو أنّ الإعلان عن مثل هذه القرارات، التي تتّخذ بصفة جماعيّة، كان يتمّ في المواسم، وعلى لسان أقرب شخص من الخليع أو المخلوع، فكان الرجل منهم يأتي الموسم ويقول : "ألا إنّي قد خلعت إبني فإن جرّ[6] لم أضمن وإن جُرّ عليه لم أطلب، فلا يؤخذ بجرائره"[7]. ونلاحظ أنّه تبرّؤ تام من مسؤوليّة الدفاع عن حقوق المخلوع إن كان مظلوما، ومحاسبته وتحمّل مسؤوليّة خطإه إن كان مُخطئا وجانيا، ممّا يفسّر شدّة تألم الذي، لسبب أو لآخر، ينال مثل هذا الجزاء القاسي، فشبّه في بعض الأبيات الشعريّة المنسوبة إلى بعض شعراء العهد الجاهلي،

---

[1] سورة هود، الآية 80.

[2] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 435.

[3] وهي الواهبة نفسها للنبي : "وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي..." *سورة الأحزاب*، الآية 50.

[4] ابن حبيب، *المحبر*، ص 81 - 82.

[5] أنظر ما يلي.

[6] جر يجر : إذا جنى جناية... أنظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 243.

[7] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 62.

بالذئب الذي يعوي، وقال امرؤ القيس في معلّقته :

وواد كجوف العير قفر قطعته   به الذّئب يعوي كالخليع المعيّل[1]

ويبدو أنّ البعض من شعراء الجاهليّة قد نالوا هذا العقاب، وعبّروا عن تألّمهم الشديد في أبيات رائعة، إخترنا منها تلك التي نسبت لطرفة بن العبد، الذي طرده قومه لإسرافه في اللهو واللعب وشرب الخمر، فقال نادما ومتأسّفا :

وما زال تشرابي الخمور ولذّتي   وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلّها   وأفردت إفراد البعير المعبّد

ويروى أنّه مضى يطوف في أرض الجزيرة حتّى ضاق به الأمر واشتدّ شقاءه، فعاد إلى عشيرته تائبا نادما ويبدو أنّها قبلت توبته[2].

كانت العشيرة تلعب دورا رئيسيّا في حياة الفرد وتمارس عليه سلطة معنويّة وتتدخّل حتى في خياراته التي نعتبرها اليوم، في ثقافتنا العصريّة، من قبيل الأمور الشخصيّة والفرديّة، ومن بين الأخبار المسجّلة في مصادرنا والتي اعتمدناها في هذا الخصوص خبرا يخصّ سكينة بنت الحسين التي تزوّجت من أحد أبناء عبد الرّحمان بن عوف وهو إبراهيم، وكان سيّدا إلا أنّه كان قصيرا، فلم يرضى بذلك بنو هاشم فخُلِعت منه[3].

يتجلى من كلّ ما سبق أنّ العشيرة كقسم من أقسام القبيلة، كانت الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، لعلاقتها المتينة والمباشرة بالفرد، وكان ذلك على حدّ السّواء عند البدو والحضّر الذين ظلّوا رغم استقرارهم متمسّكين بجذورهم البدويّة.

ونعتقد أنّ أهميّة المؤسّسة العشائريّة في المجتمع العربي القديم كانت من أهمّ أسباب الخلط بينها وبين القبيلة التي نتساءل إن لم تكن في الواقع اتّحادا عشائريّا ؟ وإن لم يتمثّل دورها، كمؤسسة هيّ الأخرى، في التنسيق بين مختلف العشائر التي تكوّنها ؟

---

[1] نفس المصدر، ص 61 : المعيل هو الكثير العيال.

[2] نفس المصدر، ص 81 - 82.

[3] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 43.

أورد القرآن مصطلح القبيلة الذي جاء في صيغة الجمع وكان مصحوبا بمصطلح "الشعب"[1] في نفس صيغة الجمع : "يا أيّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير"[2].

واشتُقت كلمة قبيلة من جذع قبل ومعناه قابل ويقول النّويري سُمّيت قبيلة لأنّ أجزاءها متقابلة ومتساوية من حيث العدد[3].

ومن هذا المنطلق تتكوّن القبيلة من مجموعة من الوحدات المتمثلة في العشائر، وتتولى دور التنسيق بينها ممّا يُضفي عليها طابعا سياسيّا وتنظيميّا يُميّزها عن العشيرة، التي تجري فيها الأمور بأكثر بساطة وتقوم العلاقات بين أفرادها خاصّة على روابط القرابة الدّمويّة والمصاهرة، في حين تجمع القبيلة بين عشائر اتحدت من أجل المصلحة التي قد تمليها علاقات الجوار، أو ضرورة التنقل الجماعي بحثا عن المرعى والقوت ويتقارب هذا مع إحدى تعريفات القبيلة التي وضعها بعض المختصّين الذين اهتمّوا بدراسة المجتمع العربي التّقليدي[4].

وتجمع القبيلة بين عشائر متمايزة لم تذب داخلها بل ظلت وإن اتحدت محافظة على ذاتيتها وهويّتها، ويبرز هذا جليّا في مستوى قبيلة قريش التي تألفت من مجموعة من العشائر التي تحالفت واتّحدت قبيل قرن على وجه التقريب من ميلاد الرسول على يد شخصيّة "قصيّ" الذي نعت "بالمجمّع"[5] ويبدو أنّه قام بتجميع العشائر التي كوّنت قريش البطاح[6]، وهيكلها داخل الحرم المكّي :

[1] بخصوص مصطلح شعب الذي تعرضنا إليه آنفا، فيبدو أيضا وحسب ما ورد في بعض النقوش الجنوبية القديمة، أنه من أصل عربي-جنوبي وصيغته الأصلية "شعبم" ومعناه القبيلة. إلا أن الميم تسقط في لغة عرب الشمال فقط، لكن يظل هذا التفسير غير مقنع لاعتماده على الإشتقاق.

[2] *سورة الحجرات*، الآية 13.

[3] النويري، *نهاية الأرب في معرفة فنون الأدب*، ج 2، ص 269.

[4] أنظر :

"Autant que sur la consanguinité, la solidarité tribale repose sur les rapports de voisinage, la gestion commune des troupeaux, pâturage, et parcours de transhumance..." : P. Bonte, E. Conte..., *Al-Ansab*..., p. 18.

[5] لا ندري الكثير حول هذه الشخصية التي ذهب البعض حتى إلى نعتها "بالخيالية" ويبدو أنه اكتسب صفة "المجمع" وأن قريش سميت بذلك لتقرشها أي تجمعها بعد تفرقها في البلاد حين غلب عليها قصي بن كلاب وبه سمي قصي مجمعا : أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 108.

[6] وقع تمييزهم عن قريش الظواهر وعن سائر قريش الذين ليسوا من الأباطح أو الظواهر، أنظر : ابن حبيب، *المحبر*، 167 - 169.

وجاءت من أباطحها قريش كسَيل أتيّ بيشة حين سالا[1]

ونذكر من بين العشائر التي كوّنت "الأبطحيين"[2] بنو عبد مناف، وبنو عبد الدّار، وبنو عبد العزى، وبنو عبد بن قصي بن كلاب، وبنو زهرة بن كلاب، وبنو تيم بن مرّة، وبنو مخزوم بن يقظة بن مرّة، وبنو سهم، وبنو جمح[3]

وقد شكّل أغلب هؤلاء أشراف قريش في تلك الحقبة التاريخيّة ومنه قول الكميت :

فحَلَلت معتلج البطا ح وحل غيرك بالظواهر

ونقرأ في لسان العرب أنّ المقصود بمعتلج البطاح بطن مكّة والبطحاء الرّمل وذلك أنّ بني هاشم وبني أميّة وسادة قريش نزول ببطن مكّة، ومن كان دونهم فهم نزول بظواهر جبالها[4] ومن بين الأدلّة التي تثبت عدم ذوبان العشائر في صلب القبيلة واقتصار هذه الأخيرة على مهمّة الإشراف عليها والتنسيق بينها، هو ما نلاحظه في التراث العربي المكتوب عند ذكر البعض من الحروب[5] حيث تبرز القبيلة "كوحدة تكتيكيّة[6] متشكّلة من مجموعة من العشائر، على رأس كلّ عشيرة سيّدها أو رئيسها[7]، ونستعرض كمثال عن ذلك رؤساء حرب الفجار[8] من قريش، كما أوردهم ابن حبيب في كتابه المحبّر[9] :

على بني هاشم الزبير بن عبد المطلب

على بني عبد شمس حرب بن أميّة

على بني المطلب عبد يزيد بن هاشم بن المطّلب وهو المحض

على بني نوفل مطعم بن عديّ بن نوفل

على بني عبد الدّار عكرمة بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدّار

---

[1] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 108.

[2] سموا بذلك لأنهم دخلوا مع قصي البطاح : ابن حبيب، *المحبر*، ص 168.

[3] راجع نفس المصدر، ص 167 - 168.

[4] أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 277. مادة "ظهر".

[5] أنظر : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 34 - 35.

[6] على حد تعبير هشام جعيط : *الفتنة الكبرى...* ، ص 200.

[7] الرئيس : سيد القوم... وراس القوم : صار رئيسهم ومقدمهم... ، أنظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 80.

[8] حرب الفجار كانت بين قريش ومن معها من كنانة وبين قيس عيلان في الجاهلية، وسمت قريش هذه الحرب فجارا لأنها كانت في الأشهر الحرم... نفس المصدر، ج 10، ص 189، أنظر أيضا ابن عبد ربه، *العقد الفريد*، ج 5، ص 152-157.

[9] أنظر : ص 169 - 171. وتجدر الإشارة إلى أن تراتبية ابن حبيب وضعت بني هاشم في صدارة العشائر القرشية. ولا ندري إن كان هذا راجعا إلى مكانتها في ترتيب المعركة (ordre de bataille) بسبب الوظيفة الدينية التي كانت تضطلع بها آنذاك، وهو ما يمكن استخلاصه من تسميتها بحرب "الفجار"، أو إلى قراءة متأخرة للمدون الذي سبق بني هاشم بحكم أنهم عشيرة الرسول ؟ ونعتقد أن هذه التراتبية في حاجة إلى مزيد من التمحيص والتدقيق.

على بني أسد بن عبد الغزى خويلد بن أسد وعثمان بن الحويرث بن الأسد
على بني زهرة مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة
على بني تيم بن مرّة عبد الله بن جدعان بن عمرو
على بني مخزوم هشام بن المغيرة
على بني سهم العاص بن وائل
على بني جمح أميّة بن خلف
على بني عدي زيد بن عمرو بن نفيل
وعلى بني عامر بن لؤي عمرو بن عبد شمس، أبو سهيل الأعلم
وعلى بني محارب بن فهر ضرار بن الخطاب بن مرداس
وعلى بني الحارث بن فهر عبد الله بن الجرّاح
وعلى بني بكر بن عبد مناة بن كنانة بلعاء بن قيس الكناني
وعلى الأحابيش[1] الحليس بن يزيد من بني الحارث بن عبد مناة بن كنانة

وكان كلّ هؤلاء متساندين، وتحت رايات شتّى لا تجمعهم راية أمير واحد[2]، ولا ينفي هذا وجود مستعلين عليهم لشرفهم وهم ابن جدعان وهاشم وحرب[3]، وإنّ نفس هذا التّصنيف العشائري، اعتمده محمد ابن إسحاق عند ذكره لأسرى قريش يوم بدر[4].

وتحتلّ القبيلة مرتبة أعلى من العشيرة من حيث القدرة التنظيميّة ونفوذها التأثيري القوي الذي يخوّل لها الجمع والتوحيد بين مختلف الجماعات أو العشائر، التي تتولى مهمّة الإشراف عليها عند ما تقتضي الحاجة إلى ذلك في وقت وجيز، فتنسى الجماعات ما قد كان بينها من خلافات، وتلتحم بسرعة مذهلة لتشكل كتلة واحدة في وجه أيّ خطر خارجي يداهمها، بدون أن ينزع عنها هذا ذاتيتها أو يطمس هوّيتها[5]، ذلك أنّ بعد انقضاء المدّة التي يتطلبها هذا الانصهار والإتّحاد "التكتيكي" تعود الجماعات من جديد إلى ما كانت عليه، وتنهمك كلّ واحدة منها في شؤونها ومشاغلها اليوميّة هذا أمر هامّ ومُذهل في نفس الوقت، لا يمكن في الحقيقة تفسيره إلا بالحفر بعمق في الذاكرة واللاوعي الجماعي الذي تغوص جذوره في ماضي سحيق وغابر لا

---

[1] سمّوا أحابيش نسبة إلى حُبْشي وهو جبل بأسفل مكة، ذلك أنّ بني المصطلق وبني الهون بن خزيمة اجتمعوا عنده فحالفوا قريشا، وتحالفوا بالله "إنا ليد على غيرنا ما سجا ليل ووضح نهار وما أرسى حبشيّ مكانه"، فسمّوا أحابيش قريش باسم الجبل : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 21، وانظر أيضا :
Art "Badw", EI/II, p. 918. حيث نقرأ أنّ لامنس (Lamens) يعتبر أنّهم في الأصل عبيد من الحبشة.

[2] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 171.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] انظر : ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 3 - 7.

[5] عند التعريف بالشخص يقع ذكر نسبته القبليّة وانتماءه العشائري.

تعرف عنه الكثير، وإنّ ذلك يتطلب منّا فكّ كلّ الرّموز المبهمة التي خلّفها هذا الماضي والمستندة في أغلبها إلى دائرة الدّين والسحر، التي تُعتبر مصدر وأصل تشكلّ كل التنظيمات والتّركيبات الاجتماعيّة القديمة منذ فجر التاريخ، هذا ما سوف نحاول ابرازه عند بحثنا في مختلف الأسس الأنثروبولوجيّة التي يستند إليها البناء القبلي والعشائري في الثقافة العربيّة القديمة.

ويبرز أهميّة الدور التنظيمي للقبيلة من خلال مؤسساتها، ومن خلال وظيفة السّيادة والإشراف الدّيني والدّنيوي[1]، ممّا يجعل بنيتها أكثر تعقدا واشتباكا من بنية المؤسسة العشائريّة التي تسير فيها الأمور بأكثر بساطة كما ذكرنا، بدون أن ينفي عنها ذلك دورها التأطيري، لكن في مستوى أقلّ من القبيلة، لأنّ العشيرة تبرز إذا قمنا بعمليّة تفكيكها كإتحاد لمجموعة من "الأرهاط" أو الجماعات الصغيرة، التي تشكل كلّ واحدة منها نواة لمجموعة أكبر.

الرّهط كقسم من أقسام العشيرة

يقول ابن منظور : رهط الرجل قومه وقبيلته ويقال هم رهطه دنية والرّهط عدد يجمع من ثلاثة إلى عشرة وبعض يقول من سبعة إلى عشرة، وما دون السبعة إلى الثلاثة نفر[2].

وتُماهي اللغة العربيّة بين الرّهط والعِترة التي عرّفها ابن منظور كما يلي: "عِترة الرجل" أقرباؤه من ولدٍ وغيره، وقيل : وهم قومه دِنْيًا وقيل هم رهطه وعشيرته الأدنون من مضى منهم ومن غبر وقال أبو عبيد وغيره عترة الرجل وأسرته وفصيلته رهطه الأدنون وقال ابن الأعرابي : العترة ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه، قال : فعِترة النبي صلى الله عليه وسلم ولد فاطمة البتول، عليها السلام ورُوي عن أبي سعيد قال : العترة ساق الشجرة، قال وعترة النبيّ صلى الله عليه وسلم عبد المطلب وولده وقيل : عترته أهل بيته الأقربون، وهم أولاده وعليّ وأولاده وقيل عترة الرّجل أقرباءه من ولد عمّه دِنيًا، ومنه حديث أبي بكر، رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم حين شاور أصحابه في أسارى بدر عترتك وقومك؛ أراد بعترته العبّاس ومن كان فيهم من بني هاشم، وبقومه قريش[3].

---

[1] انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 343.

[3] نفس المصدر، ج 9، ص 34.

ويتجلى من خلال هذه التعريفات المختلفة والمتنوّعة أنّ الرّهط أو العِترة جماعة صغيرة من الأشخاص تتكوّن من القرابة الدّنيا والقريبة المبنيّة على الرابطة الدّمويّة المتمثلة في البنوة والأخوّة والعمومة[1]، والتي تميّزها الثقافة العربيّة داخل الجماعة الكبرى كالعشيرة والقبيلة، وتعتبرها ساق الشجرة وأورد القرآن كلمة رهط عند تعرّضه لقصّة شعيب الذي تنكر له قومه قائلين : إنّا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك[2] ونستنتج من خلال هذا الخطاب تمييزا واضحا بين جماعة كبيرة، هي عشيرة شعيب أو قومه الذين رفضوا ما دعاهم إليه وجماعة أصغر منها تتمثل في رهط شعيب أو قرابته الدّنيا التي وقعت مراعاتها لكي لا تُسلط عليه الجماعة عقوبة الرّجم لمخالفته دين الآباء.

فإلى أيّ حدّ يمكن مماهاة هذه المجموعة التي عبّر عنها القرآن بالرّهط مع ما أشار إليه عند مخاطبته للرّسول بعشيرتك الأقربين[3] ؟ التي ميّزها عن باقي العشيرة مضيفا لها صفة الأقربين ومن المقصود بهؤلاء بالضّبط ؟ أجماعة بني عبد المطلب أم جماعة بني هاشم المتكوّنة من بني عبد المطلب وبني المطلب الذين دخلوا فيها، مع أنّ المطلب هو أخ لهاشم مثل عبد شمس وبقيّة إخوته ؟

وتبقى الإجابة عن مثل هذه الأسئلة خالية من الدّقة، ورهينة الإجتهاد الشخصي والقدرة على تفسير الأحداث والقراءة بين أسطر الأخبار الواردة في المصادر، لذلك نتجاوز هذا الجانب الشكلي للإهتمام بما وراءه من معاني عميقة ومعبّرة عن الخصوصيّات الثقافيّة للمجتمع العربي القديم، فنلاحظ أنّه كان يولي أهميّة بالغة للقرابة الدّنيا ولرأيها في الحكم على الفرد، فهي الضّامن الوحيد لمصداقيّته وسط قومه، وهذا نستشفه بوضوح في خصوص الرّسول عند بداية نشره للدّعوة الإسلاميّة وسط النّاس أثناء مواسم الحجّ، فكان عمّه أبو لهب يمشي وراءه مرددا لا تطيعوه فإنّه صابئ كاذب، فيردّ عليه العرب أقبح الردّ قائلين : أسرتك وعشيرتك أعلم بك حيث لم يتبعوك[4].

والمقصود بالأسرة هنا الرّهط المتكوّن من قرابة الرسول التي تضمّ أعمامه أي جماعة بني عبد المطلب والتي كان رأيها، الذي جاء على لسان عمّه أبي لهب حاسما في الحكم على دعوته بالفشل وسط قريش أوّلا، ثمّ وسط بقيّة القبائل العربيّة[5].

---

[1] راجع نفس المصدر، ج 4، ص 420، مادّة "دنا".

[2] *سورة هود*، الآية 91.

[3] *سورة الشعراء*، الآية 214.

[4] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 1، ص 216.

[5] لم تدخل هذه القبائل في الإسلام إلا بعد فتح الرّسول لمكة.

ويمكننا ربط الصّلة بين هذه القصّة وقصّة النبيّ شعيب التي أوردها القرآن، لأنّ كلا النّبيّين فشل في نشر دعوته وسط قومه بسبب موقف قرابته الدّنيا منها ورفضها لها ونلاحظ في الحالتين مراعاة كبيرة لهذه المجموعة الصّغرى تمثّلت في عدم تسليط العقوبة المقرّرة على أحد أبنائها.

وبخصوص الرّسول فإنّه ظلّ يقيم بمكّة تحميه قرابته الدّنيا من خلال شخص عمّه أبي طالب، لكن عند موت هذا الأخير، فقد سنده ولم يعد آمنا على حياته، فكان ذلك من بين الأسباب التي دفعته إلى الهجرة خارج مكّة.

لقد أولت الثقافة العربيّة أهميّة بالغة للرّهط أو العترة التي تتماهى إلى حدّ كبير مع العائلة الأبويّة الكبرى "La grande famille patriarcale"، والمتألفة من تتالي ثلاثة أجيال على الأقلّ، تنحدر من نفس السّلف وتشترك في نفس مكان الإقامة، تربط بين أفرادها علاقة القرابة الدّنيا القائمة على البنوّة والأبوّة والأخوّة والعمومة، فتبدو متماسكة بفضل ما تمليه عليها هذه القرابة البيلوجيّة والدّمويّة من التزامات يقدّسها الضّمير العربي إلى حدّ كبير، أهمّها واجب التآزر وتوفير الحماية إلى جميع أفرادها إلى حدّ الاستبسال والاستماتة.

وتتألف هذه الجماعة التي يُطلق عليها مصطلح الرّهط أو العترة وغيرها ممّا يماهيها من مصطلحات، من مجموعة من الأسر أو البيوت نشأت نتيجة زواج الأبناء عند بلوغهم سنّا معيّنة، فكونوا داخل العائلة الكبرى أسَرا وبيوتا صغيرة وأنجبوا بدورهم أبناء، وظلّوا يقيمون مع العائلة الكبرى في نفس المكان الذي نشأوا به.

الأسرة والأهل والبيت

يقول ابن منظور في شرحه لمصطلح الأسرة أسرة الرجل عشيرته ورهطه الأدنون لأنّه يتقوّى بهم وفي الحديث زنى رجل في أسرة من الناس والأسرة عشيرة الرجل وأهل بيته[1] ويؤكّد رجيس بلاشير[2] أنّ الأسرة هي الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة عند العرب الرّحل، إلا أنّها لأسباب أمنية بالخصوص لا تعيش منعزلة بل تنضمّ إلى أسر أخرى تؤمن بالاشتراك معها في الانحدار من نفس الجدّ المؤسس وبالتالي فإنّ الأسرة النّوويّة كما عرّفها كلود لفي ستروس، والمتكوّنة أساسا من الزوج والزوجة

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 141 : نلاحظ دائما نفس اللبس والاختلاط بين المفاهيم عند التعريف بمثل هذه المصطلحات وعدم ثبات الحدود الفاصلة بينها.

[2] *تاريخ الأدب العربي*، ص 22.

والأبناء، ليست سوى وحدة داخل العائلة الكبرى الممتدّة، والتي يمكن التعبير عليها بالرّهط أو بما يماثله من مصطلحات.

واهتمت بعض الدّراسات الحديثة بالبحث في مصطلح الأسرة في الحضارة العربيّة عند ظهور الإسلام، ونذكر من بينها وعلى سبيل المثال كتاب جاكلين الشابي[1]، باعتبارها الخليّة الأساسيّة لكلّ التراكيب الاجتماعيّة والإطار الشرعي والوحيد، في المنظور العربي التقليدي والإسلامي، للتناسل وإنجاب أبناء شرعيين، واعتبرت جاكلين الشابي أيضا الأسرة كجزء من العائلة الكبيرة العاصبة[2] Lignage، التي تشكل وحدة سياسيّة أساسيّة في القبيلة العربيّة، في حين يقتصر دور الأسرة في نظرها على انجاب أبناء شرعيين وتتميّز هذه الأخيرة بقوّة الرّابطة التي تجمع بين أعضائها، واستندت جاكلين الشابي في ذلك إلى الحجّة اللّغويّة وإلى جذع أسر ومعناه الشدّ والعصب[3].

ومصطلح الأسرة هو أحد المصطلحات الدّالة على هذه الخليّة الاجتماعيّة الأساسيّة التي لم يكن العرب القدامى يولونها أهميّة أكثر من تلك التي يولونها للعائلة الممتدّة[4]، ويبدو أنّ هؤلاء استعملوا أيضا للتدليل على الأسرة مصطلح أهل وأهل البيت، ونقرأ في لسان العرب أهل الرّجل عشيرته وذوو قرباه[5] ويقال أيضا أهل الرجل وأهل الدّار[6]، وأهل البيت سكانه وأهل الرجل أخصّ النّاس به[7].

وأهل هو الآخر مصطلح سامي قديم استعمله العبريون القدامى على شكل "أوهال" "Ohel"، للتدليل على الخيمة التي تتماهى مع البيت في الثقافة العربيّة البدويّة،

---

[1] Le seigneur des Tribus.

[2] سبق وأن قمنا بشرح هذا المصطلح الذي يمكن مماهاته في الثقافة العربيّة بالرّهط أو "بآل"، و"آل فلان" : سلالته العاصبة التي ينحدر منها في خط ذكوري، وأورد القرآن في نفس المعنى هذا المصطلح الذي كان معهودا عند العرب، في آيات عديدة نعدّ منها على سبيل المثال : الآية عدد 6 من سورة مريم، ولا ندري إن يمكن أن يطلق على نفس هذا النوع من المجموعات المبنيّة على القرابة، إسم الحمولة الذي يشهد الشعر الجاهلي عن رواج استعماله في المجتمع العربي القديم (معلقتي طرفة وعنترة)، ويبدو أنّ المقصود بها العائلة الكبيرة التي تحتل مرتبة وسطى بين الأسرة والعشيرة، انظر :

J. Chelhod, "Du nouveau à propos du Matriarcat arabe", in *Arabica*, TXXVIII, Fas 1, Fév 1981, p 102.

ولنا عودة لاحقا لهذا المصطلح الذي له علاقة متينة بالدّية التي يعبّر عليها أيضا بالحمالة ويقول عنها ابن منظور أنّها "الدّية والغرامة التي يحملها قوم عن قوم..." *لسان العرب*، ج 3، ص 335.

[3] نفس المصدر، ج 1، ص 141.

[4] انظر :

J. Cuisinier et A. Miquel, "La Terminologie Arabe de la parenté : analyse sémantique et analyse componentielle", l'Homme, Juillet-Déc 1965, Numéros 3 et 4, p37, Note n° 1.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 253.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كمقرّ إقامة الأسرة المتكوّنة من الزّوجين والأبناء[1] و"البيت" أيضا مصطلح سامي قديم راج استعماله عند شعوب الشرق القديم، وخاصّة القبائل الأراميّة، وإن كان للتعبير عن معنى مغاير للمعنى المقصود في الثقافة العربيّة، وذكر دوسو[2] أنّها إثر تمكنها من السيطرة على السواحل الشامية، استقرّت داخلها في شكل "بيوتات" طبقا لما كان معهود عليه في تلك الفترة من تنظيمات اجتماعيّة، ونعتت الواحدة منها بـ "Bèt" أو "Bit" مثل "بيت عديني" أو "بيت أقوشي"[3].

وبخصوص مصطلح "البيت" نشير إلى أنّه شهد تطوّرا هاما في معناه على مرّ الزّمان، ويبدو أنّه كان في الأصل متصلا بالمعتقدات الدّينيّة العبريّة القديمة، فكان يتماهى في زمن الآباء، مع الحجر حسب ما تدلّ عليه الرّواية الواردة في التوراة بخصوص إسحاق الذي نام على حجرة وحلم بـآل فاعتبرها مسكن الإلاه بيت آل وتطوّر هذا المعنى عند العبريّين القدامى ليشمل الهيكل الذي يأوي صنم الإلاه والذي يتشكل من قبّة أو معبد ومع مجيء الإسلام أصبح البيت بيت الله الحرام[4] جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للنّاس[5].

وبصفة موازية لهذا المدلول الدّيني العقائدي، نقرأ في كتب الأنساب عبارة وفيهم البيت أو عندهم البيت أو وفيهم البيت والعدد[6]، وذلك عند ذكر بعض الأشخاص الذين شرفوا في مجتمعاتهم على شكل بني فلان من عشيرة كذا وفيهم البيت.

والمقصود هنا هو البيت من بيوتات العرب الذي يضمّ شرف القبيلة كآل حصن الفزاريّين وآل الجدّين الشيبانيين[7].

ويضيف ابن منظور قائلا : "وكان ابن الكلبي يزعم أنّ هذه البيوتات أعلى بيوت العرب ويقال : بيت تميم في بني حنظلة أي شرفها[8] وبعد ظهور الإسلام أصبح بيت الرّسول بيت الشرف والعفاف إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت[9]

---

[1] انظر نفس المصدر، ص 545، وراجع J. Chabbi, Le seigneur des tribus, p. 621. وفي القرآن و: "جعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم"، سورة النّحل، الآية 80.

[2] La Pénétration des Arabes en Syrie, avant l'Islam, p 185.

[3] نفس المرجع : نفس المصطلح استعمله الإخباريون عند ذكرهم لدخول بعض القبائل العربيّة في الإسلام، انظر مثلا : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 534، حيث نقرأ خبرا يقول صاحبه أنّ "بريدة بن الحصيب أسلم هو ومن معه، وكانوا زهاء ثمانين بيتا".

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 454.

[5] سورة *المائدة*، الآية 97. انظر الباب الثالث من هذا العمل.

[6] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 169 : "المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم إليه البيت والعدد" ونقرأ على ص 170 من نفس المصدر : "... وكان المغيرة ذا قدر في قريش وكان يطعم الطعام...".

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 546.

[8] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[9] سورة *الأحزاب*، الآية 33.

وحسب التفاسير التي خُصّت بها هذه الآية القرآنيّة، فإنّ المقصود بأهل البيت هم علي وفاطمة والحسن والحسين كما جاء على لسان الرّسول نفسه لمّا أجلسهم وجلّلهم بكساء[1] كان عليه، ثمّ قال : هؤلاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرّجس وطهّرهم تطهيرا[2].

ويثير فينا هذا الحديث عديد التساؤلات، ونستسمح لأنفسنا عرض البعض منها مرافقة ببعض الاستنتاجات.

نلاحظ أنّ الرسول لم يذكر أزواجه ضمن من اختارهم أن يكونوا أهل بيته، فهل كان ذلك لعدم انجابهنّ لأبناء معه ؟ وبالتالي يصبح الأبناء العنصر الرّئيسي في البيت أو الأسرة في الثقافة العربيّة باعتبارهم يؤمّنون استمراريّة السّلالة وبقاءها، ممّا يزيد في إثبات أهميّة الإنجاب في مؤسّسة الزّواج، ذلك أنّ الإنجاب وحده الذي يمنح قيمة للفرد ذكرا كان أو أنثى وسط مجتمعه.

الرّسول لم يكن له أبناء ذكورا فنُعِتَ بالأبتر كما هو معلوم، فهل أراد تفادي هذا النقص بابني ابنته فاطمة من ابن عمّه علي، فوضع على عاتقيهما مسؤوليّة ضمان الاستمراريّة لبيته ؟ وإنّ هذا الحديث سيستغلّه شيعة علي في ما بعد للمطالبة بحقّ آل البيت في الخلافة والإمامة.

يتجلى من خلال ما سبق أنّ مصطلح البيت تجرّد شيئا فشيئا من معناه المادّي الأصلي كحجرة أو كمقرّ يأوي صنم الإلاه ثمّ كمسكن يأوي الأسرة[3]، للتدليل على سكانه وليتماهى مع مفهوم الشرف والأشراف[4] ممّا يؤكّد الأصل الدّيني لمصطلح البيت ولا يشكّل هذا استثناءا بالنسبة لكامل الثقافة العربيّة القديمة التي تميّزت بارتباط الظاهرة الدّينيّة بالظاهرة الاجتماعيّة، ولنا عودة لهذا لاحقا.

وما يهمّنا هو أنّ مصطلح البيت أو أهل البيت بات معبّرا أيضا في الثقافة العربيّة عن الأسرة كخليّة اجتماعيّة قائمة على أساس الزواج، ونلاحظ في هذا الصّدد أنّ البيت في اللغة العربيّة معناه أيضا التزويج، وأنّ بيت الرّجل إمرأته وعياله[5] وبالتالي

---

[1] سوف نتعرّض في الفصل الثالث من الباب الثالث لهذا الرّمز الهامّ في الثقافة الدّينيّة العربيّة وارتباطه المتين بمفهوم التحريم.

[2] انظر: ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج3، ص 465 - 467، وانظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج1، ص 253.

[3] أكد القرآن على هذا المعنى في البعض من آياته مثل الآية عدد 189 من *سورة البقرة* : "واتوا البيوت من أبوابها" والآية عدد 53 من *سورة الأحزاب* : "يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النّبي إلا أن يؤذن لكم" والآية عدد 80 من *سورة النحل* : "والله جعل لكم من بيوتكم سكنا...".

[4] يقال فلان بيت قومه أي شرفهم : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 546 وانظر أيضا : ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 617 حيث نقرأ بخصوص أمّ قرفة أنها "كانت في بيت شرف من قومها" ونقرأ أيضا في ما يخصّ رفاعة بن قيس أنه كان "ذا إسم في جشم وشرف"، مع الإشارة إلى أنّ اختيار المثالين المذكورين كان على وجه الصّدفة، في حين تعجّ مصادرنا بمثل هذه الأمثلة.

[5] ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 546.

أسرته المقيمة به[1]، وأحسن تعبير عن المماهاة بين البيت وسكانه، هذا البيت الشعري الذي يقول صاحبه فيه :

ألا يا بيت، بالعلياء بيت ولولا حبّ أهلك، ما أتيت[2]

فأهل البيت سكانه الذين يقيمون به في إطار مؤسسة الزواج، ويشكّلون الأسرة المتكوّنة من الزوجة والزوج والأبناء.

ورغم تفشّي ظاهرة تعدّد الزوجات بالنسبة للزوج الواحد، والتي لا يجب تعميمها على جميع شرائح المجتمع العربي في تلك الفترة[3]، فيبدو أنّ الزوج كان يجهّز بيتا مستقلا لكلّ زوجة من زوجاته وأحسن ما يمكن الاستشهاد به كمثال الرسول الذي بنى لكلّ زوج من أزواجه في المدينة بيتا يزورها فيه عند الحاجة : "يا أيّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبيّ"[4]، والمقصود بيوت أزواجه[5].

ونلاحظ مماهاة مثيرة في الثقافة العربيّة القديمة من النّاحية اللغويّة التي نعتبرها مرآة عاكسة للذّهنيات، بين مصطلحي بيت وأسرة ومصطلحي دار وقبيلة أو ما يوازيها من حيث المعنى، وفي الحديث : ألا أنبئكم بخير دور الأنصار ؟ دور بني النجار ثمّ دور بني عبد الأشهل وفي كلّ دور الأنصار خير[6]، فالدّار تجمع بين عدد من البيوت أو الأسر يتجاورون ويتعايشون معا وهو ما يعرف بالحلّة التي قال عنها ابن

---

[1] يمكن ان نضيف إلى الزوجين والأبناء الموالي، الذين كانوا يقيمون في البيت ويعتبرون أنفسهم من أهله، وجاء على لسان أبو رافع مولى الرّسول الله : "كنت غلاما للعبّاس بن عبد المطلب، وكان الإسلام قد دخلنا أهل البيت فاسلم العبّاس وأسلمت امّ الفضل وأسلمتُ، فكان العبّاس يهاب قومه ويكره خلافهم، فكان يكتم إسلامه" : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 10. كما كان الرّسول يدعو مولاته وحاضنته امّ سلمة التي اعتقها حين تزوّج خديجة : يا امّه"، وذكر انه كان إذا نظر إليها قال : "هذه بقيّة أهل بيتي" : الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 615.

[2] نفس المصدر، نفس الصّفحة : "يقال بات الرجل يبيت إذا تزوّج" ونستسمح لأنفسنا فتح قوسين لنشير إلى رواج استعمال مصطلح "البيت" للتدليل على الزواج والتزويج في وقتنا الحالي في الجنوب التونسي، وبالتحديد في جزيرة جربة حيث يقال : "فلان بيّت ابنته أو ابنه" أو "فلانة تبيّتت" : اي تزوّجت.

[3] نشير أنّ ظاهرة تعدّد الزوجات (Polygamie) ظاهرة إنسانية عامّة ذكرها كلود لفي ستروس وشرح أسبابها، انظر : Les structures élémentaires de la parenté, p 51. وليست خصوصيّة عربيّة كما يذهب إليه البعض، كما أنّ القراءة المتمعّنة للمصادر تجعلنا نستنتج أنّ الظاهرة تنحصر في أثرياء القوم ووجهائهم، انظر : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 357. وجاء موقف القرآن من هذه المسألة معبّرا للغاية : "فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة" : سورة *النساء*، الآية 3، وأيده قول الرسول الذي كان يحاول أن يقسم بالعدل بين نسائه : "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك" يعني الحبّ بالقلب، انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 168، كما نذكر بموقف النبي لمّا خطب علي بن ابي طالب جويرية بنت ابي جهل بن هشام بن المغيرة ليتزوّجها على فاطمة، فلمّا جاءه بنو المغيرة يستأمرونه في ذلك، لم يأذن لهم أن يزوّجوه، وقال : "إنّما فاطمة بضعة منّي يسوءني ما ساءها" : نفس المصدر، ص 262.

[4] سورة *الأحزاب*، الآية 53.

[5] انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، القسم الثاني، ص 484.

[6] الدّور : جمع دار، وهي المنازل المسكونة والمحالّ. وأراد النبي به ههنا القبائل : اجتمعت كلّ قبيلة في محلة فسمّيت المحلة دارا. وسمّي ساكنوها بها مجازا على حذف المضاف، اي أهل الدّور، ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 440.

منظور أنّها جماعة بيوت النّاس[1]، كما أطلق على سكان الحرم اسم الحلال لأنهم يقيمون به متجاورين[2].

وذكر جواد علي أنّ الأماكن التي تقيم فيها القبيلة أو العشيرة تُسمّى الدّور[3] ومنها اشتُقت كلمة دوار[4]، ويتفق هذا إلى حدّ بعيد مع رأي بلاشير الذي عرضناه آنفا بخصوص حاجة الأسر إلى التجمّع لمجابهة ظروف الحياة الصعبة.

سوف يكتسب مفهوم الأسرة مع الابتعاد تاريخيّا عن العهد الإسلامي الأوّل ومع تلاقح الحضارة العربيّة بالثقافات الأجنبيّة نتيجة الاختلاط، أهميّة تزايدت شيئا فشيئا مع تصاعد النزعة الفرديّة في الثقافة الإنسانيّة بوجه عام، والحداثة والتطوّر التكنولوجي، وأدّى التفاعل الحاصل بين هذه العناصر إلى الابتعاد تدريجيّا عن مبدأ الجماعة وما ينضمّ إليه من قيم أخذت تتلاشى اليوم عند المجتمعات التي تأثرت بحضارة الغرب وحضارة الاستقرار.

ولم يكن الأمر كذلك في المجتمع العربي القديم الذي ظلّ متأثرا حتىّ بعد مجيء الإسلام وبناء الدولة الجديدة بقيم البداوة التي أفرزتها القاعدة الجغرافيّة والمبنيّة أساسا على مبدأ الجماعة، فلم يكن للفرد والأسرة التي تمثّل قسما من المجموعة قيمة اجتماعية إلا داخل إطارها، بدون طمس الذات أو تهميش للأسرة التي أعارها العرب أيضا أهميّة تشهد عليها العناية التي حظيت بها مؤسسة الزواج في الثقافة العربيّة بوجه عام.

تبدو التراكيب الاجتماعيّة في شكل حلقات متراتبة الحجم والوظيفة تندرج الواحدة في الأخرى[5]، وهي مع أهميّة جانبها الشكلي بناء ذهني قويّ ومتجذّر في الذاكرة الجماعيّة وفي اللاوعي ممّا يفسّر ثباته وقدرته على البروز متماسكا عند الحاجة أو متفككا في الحالات العاديّة[6].

وارتأينا تجاوز هذا الجانب الشكلي الذي يظلّ متّسما بعدم الدقة لارتباطه بالأشخاص إلى ماهو أثبت وأعمق، فحاولنا البحث في الأسس الأنثروبولوجيّة التي تقوم عليها هذه التراكيب الاجتماعيّة العربيّة، أو بتعبير أشمل، البناء الثقافي الذي تستند إليه.

---

[1] طالع نفس المصدر، ج 3، ص 296 - 297.

[2] المصدر، نفس الصّفحة.

[3] *المفصّل*، ج 1، ص 523.

[4] راجع دراسة : R. Jamous, Honneur et Baraka..., p 36-36

[5] وهو ما عبّر عليه المختصون في الأنثروبولوجيا بـ : Emboîtement.

[6] يتماهى هذا مع ظاهرة Segmentarité التي ذكرها الأنثروبولوجيون عند دراستهم لعيّنات من المجتمعات القبلية المعاصرة التي ظلت تعيش منعزلة في بعض قارّات هذه المعمورة.

الفصل الثاني

أسس التّراكيب الاجتماعيّة العربيّة

تستند التراكيب الاجتماعيّة التي هيكلت المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النّسب[1] الذي ميّز الحضارة العربيّة عن بقيّة الحضارات الأخرى وجاء على لسان المنذر بن النّعمان في خطاب وجّهه إلى كسرى، مبرزا فيه وما تميّز به العرب عن غيرهم من الأمم فقال : ليست أمّة من الأمم إلاّ وقد جهلت آباءها وأصولها وكثيرا من أوّلها، حتّى أنّ أحدهم ليسأل عمّن وراء أبيه دنيا، فلا ينسبه ولا يعرفه وليس أحد من العرب إلاّ يسمّي أباه أبا فأبا، أحاطوا بذلك أحسابهم[2] وحفظوا به أنسابهم فلا يدخل رجل في غير قومه ولا يثبت إلى غير نسبه ولا يدّعي إلى غير أبيه[3].

فماهو النّسب وحقيقة الدّور الذي لعبه في توثيق تاريخ العرب ؟ وماهي أبرز مقوّماته ودلالاته الأنثروبولوجيّة ؟

– النّسب ودوره في رسم الهُويّة الجماعيّة عند العرب القدامى

تعرّف المعاجم العربيّة القديمة النّسب بكونه علم يهتمّ بربط الأبناء كفروع بالآباء كأصول فلان بن فلان بن فلان في شكل سلسلة تصعد إلى الجدّ المؤسس للمجموعة وتسمّى العمليّة الانتساب[4] ولا يهمّ أن يكون هذا الجدّ خياليّا أم حقيقيّا بقدر قوّة إعتقاد المجموعة بالإنحدار من صلبه، فالنّسب، كما أشار إلى ذلك شارل بلات إنشاء

---

[1] عرّف ابن منظور النّسب بنسب القرابات وهو واحد الأنساب. والنّسب : القرابة وقيل هو في الآباء خاصّة ويكون النّسب بالآباء ويكون إلى البلاد ويكون في الصّناع... انظر : لسان العرب، ج 14، ص 118.

[2] الحسب : الشرف الثابت في الآباء وقيل هو الشرف في الفعل. والحسب ما يعدّه الإنسان من مفاخر آبائه ممّا يفسّر قول بعضهم : وربّ حسيب الأصل غير حسيب. أي له آباء يفعلون الخير ولا يفعله هو. والحسب والكرم يكونان في الرجل، وإن لم يكن له آباء لهم شرف... والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء. وقيل :

ومن كان ذا نسب كريم، ولم يكن   له حسب، كان اللئيم المذمّما .

ففرّق بين الحسب والنّسب، فجعل النّسب عدد الآباء والأمّهات، إلى حيث انتهى. والحسب : الفعال، مثل الشجاعة والجود، وحسن الخلق والوفاء... وسُمّيت مساعي الرّجل ومآثر آبائه حسبا لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدّ المُفاخر منهم مناقبه ومآثر آبائه وحسبها، فالحسب العدّ والإحصاء، والحسب ماعُدّ : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 161- 162.

[3] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 178.

[4] انتسب واستنسب : ذكر نسبه، يقال للرّجل إذا سئل عن نسبه : استنسب لنا أي انتسب لنا حتّى نعرفك : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 119.

ذهنيّ مجرّد يتمثّل في تصوّر الفرد لذاته من خلال العرض "الجنيالوجي" لأسلافه[1] وكان الوسيلة الوحيدة للتعارف بين الناس[2] في المجتمع العربي الجاهلي والإسلامي الأوّل وقال عبد الله بن عمر بن الخطاب لابنه : انسب نفسك وأمّهات أبيك، فلم يعرف ذلك فقال : يا بني إن من لم يعرف نسبه لم يصل رحما[3]، ولم يقض حقا[4].

ويحدّد النّسب مكانة الفرد داخل إحدى التراكيب الاجتماعيّة التي كانت تشكّله والتي يستمدّ منها الشخص هويّته فلان بن فلان التميمي أو القرشيّ أو المخزومي.

وتثبت المصادر التي بحوزتنا أنّ المجتمع العربي كان في الفترة التي جرت خلالها عمليّات التدوين ومن قبلها مرتّبا على أساس النّسب، يبقى أن نتساءل إن كان هذا التنظيم "الجنيالوجي" الوارد في مختلف كتب الأنساب والطّبقات وغيرها من عمل النّسابة[5] الذين اهتمّوا بتدوين الأنساب خلال القرن الثاني هجري، أم كان إنجازا مشتركا بينهم وبين ما جاءهم من أخبار على ألسنة الرّواة الذين حفظوا الأنساب أبا عن جدّ وتناقلوها جيلا عن جيل منذ العهد الجاهلي؟ إنّ صحّة المادة الاخباريّة الغزيرة التي توفّرها كتب الأنساب تتوقف على الإجابة عن هذا التّساؤل.

يعتبر فرانز روزنطال الأنساب أكثر تاريخيّة من الأيّام، بإعتبارها شكلا تاريخيّا يسجّل إطار التكوّن القبلي، لكنّ تسجيلها في فترة متأخّرة بعد ظهور الإسلام هو الذي كان من وراء الشكوك التي حامت حول صحّة المادة التي قدّمتها كتب الأنساب[6] والتي لا تنقص في اعتقادنا من الأهميّة البالغة التي أولاها العرب القدامى لهذا العلم، الذي شكّل جانبا رئيسيّا في ثقافتهم الأنثروبولوجيّة وفي بناهم الذهنيّة وهو اهتمام متجذّر في التاريخ السّامي القديم[7]، يمكن ربطه بالقاعدة التي أفرزته والمتمثّلة في البداوة كثقافة

---

[1] السّلف الجماعة المتقدّمون. والأمم المتالفة الماضية وسلف الرّجل : آباؤه المتقدّمون والجمع أسلاف وسلاف : انظر نفس المصدر، ج 6، ص 330 - 331. راجع أيضا ؛

.C. Hamès, "La filiation généalogique (Nasab) L'Homme, n°102, Avril-Juin 1987, pp 99-118

[2] "يا أيّها الذين آمنوا إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا..." سورة *الحجرات*، الآية 13، ونذكر من بين التفاسير التي جاءت بخصوصها أنّ المقصود منها حصول التعارف بين النّاس، كلّ يرجع إلى قبيلته وكان هذا من خصوصيّات عرب الحجاز الذين كانوا ينتسبون إلى قبائلهم ؛ انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 218.

[3] الرّحم : أسباب القرابة وأصلها الرّحم التي هي منبت الولد... وما ماؤه في البطن... ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 175.

[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 451 : يبرز في طيّات هذا الحوار أهميّة العلاقة بين النسب ومعرفته، وما يندرج عنه من حقوق أهمّها على الإطلاق حقّ الوراثة.

[5] هو النّساب وهو العالم بالأنساب أدخلوا الهاء للمبالغة والمدح والنّسابة البليغ العالم بالأنساب ؛ انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 119.

[6] انظر فرانز روزنطال، *علم التاريخ عند المسلمين*، ص 32 - 33.

[7] أشار رجيس بلاشير في كتابه *تاريخ الأدب العربي*، إلى وجود أدلّة عديدة في التّوراة تثبت حرص "السّامي" على الأنساب ؛ انظر ص 22 - 23 من هذا المرجع.

وحياة الترحال التي فرضتها البيئة الصحراوية على سكان المنطقة كنمط عيش اضطراري أكثر منه إختياري، فكان النسب الوسيلة الوحيدة للحفاظ على الصلة الرابطة بين أفراد المجموعة القبليّة أو العشائريّة التي كانت مُجبرة على التفرّق والتشتت بحثا عن موارد الرّزق أو للحرب، التي كانت هي الأخرى حقيقة ثابتة شكلت إلى حدّ كبير التاريخ العربي القديم وإنّ هذا يؤكده تواجد مجموعات تحمل نفس التّسمية القبليّة في أماكن جغرافيّة متفرّقة ومتباعدة في شبه الجزيرة العربيّة وأطرافها الشماليّة.

وطبيعيّ جدّا أن يحتلّ علماء النسب أو النّسابة مكانة هامّة في مجتمعاتهم في تلك الفترة باعتبارهم ذاكرتها الحيّة، والحافظين لتاريخ أجيالها والمتطلّعين على أخبارها والمتكتمين إن شاءوا على أسرارها[1].

ولم يكن حفظ الأنساب بالعمل الهيّن أو البسيط، بل كان علما واختصاصا تهيكلت ملامحه بصفة واضحة خلال القرن الثاني هجري مع حركة التّدوين وبالتحديد مع تأليف أقدم كتب الأنساب التي وصلتنا وهو جمهرة النّسب لهشام بن محمد بن السّائب الكلبي توفي سنة 204هـ، تلميذ والده محمد بن السّائب الكلبي توفي سنة 146هـ، الذي أعتبر لعلمه بالأنساب من أهمّ اخباريّي الفترة الجاهليّة[2]، التي كانت تحفظ فيها الأنساب بعناية فائقة وهذا يشهد عليه القرآن الذي نعتبره مرآة العصر الذي ظهر فيه، بتضمّنه للعديد من قصص الأنبياء السّابقين مع الرّبط بينهم بواسطة النّسب صعودا إلى آدم.

كما يُبرز الحديث النبوي حرص الرسول نفسه وهو ابن بيئته الحضاريّة على الإرتباط بنسبه من خلال تعريفه بنفسه على شكل نحن بنو النّضر بن كنانة[3].

ومدح العبّاس النبيّ وجعله في أعلى مكان من نسب خندف[4] قائلا :

حتّى احتوى المهيمن من   خندف علياء تحتها النّطق[5]

---

[1] شكل الهجاء بالثلب في النّسب جانبا مهمّا في الثقافة العربيّة القديمة، ممّا يفسّر القيمة والأهميّة الكبرى التي كان يوليها العرب القدامى للشاعر وللعالم بالأنساب في مجتمعاتهم.

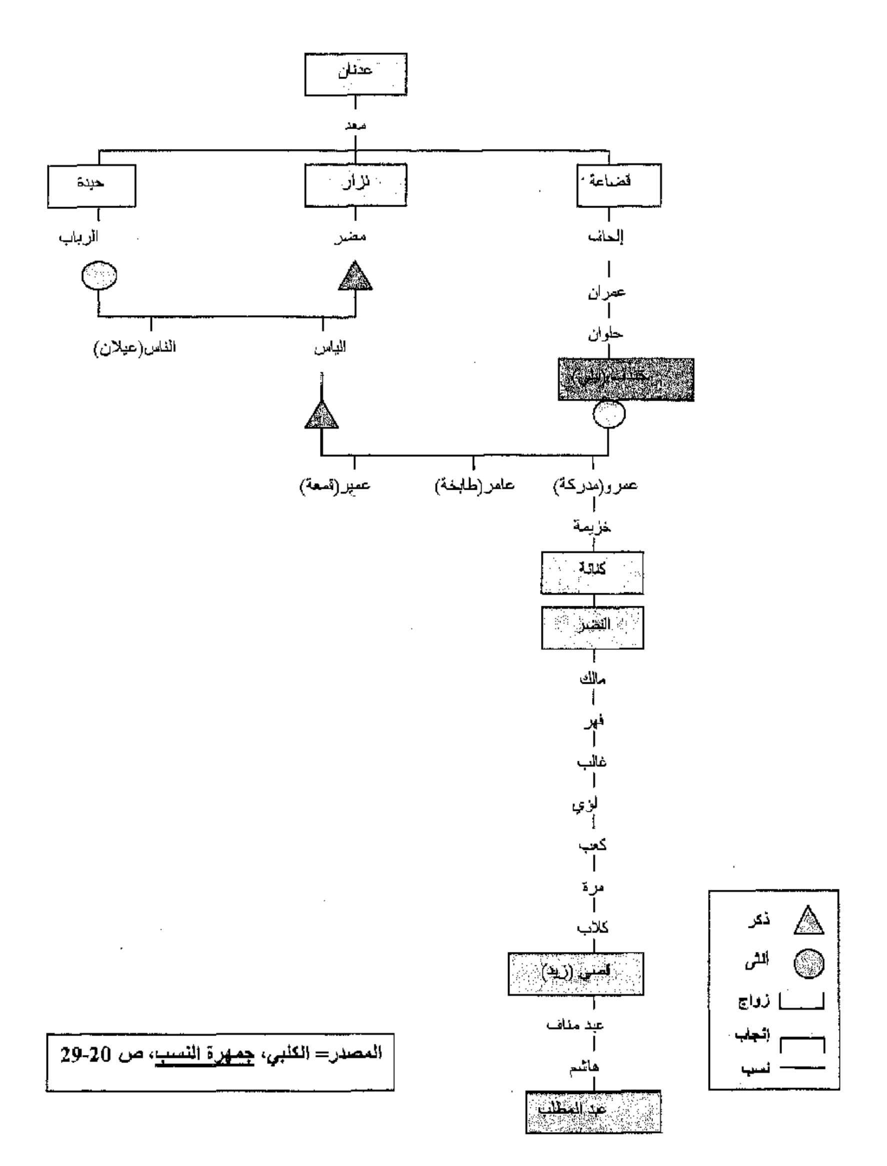
[2] انظر تقديمنا لهذا المؤلف الهام في بحثنا : *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I ... ، 1996، ص 127 - 130.

[3] ابن حزم، جمهرة *أنساب العرب*، ص 4، انظر الرّسم عدد ص ونقرأ في *لسان العرب* لابن منظور نفس القول المنسوب إلى الرّسول اضيف إليه "... لا نقذف ابانا ولا نقفو أمّنا" : انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 265. ويقال قفا فلان فلانا إذا قذفه بما ليس فيه، ورماه بفجور صحيح. والمقصود بالقول حسب التفسير الوارد في كتاب ابن منظور ، أننا لا نترك النّسب إلى الآباء وننتسب إلى الأمّهات : انظر ص 265- 266.

[4] انظر : رسم "دور المرأة في النّسب"، ص 216.

[5] نفس المصدر، ج 14، ص 189.

دور المرأة في النسب



ونلاحظ بالتالي سعيا إمّا من طرف عبد المطلب أو النّسابة للصعود بالنسب إلى أعلى السلسلة[1] مع الملاحظة أنّ خندف امرأة ممّا يؤكّد عناية العرب بالنسب لا من جهة الآباء فقط بل وحتّى من جهة الأمّهات[2] وتبرز عناية العرب بالنّسب من جهة الأمّ وأهمّيته في ثقافتهم من خلال البعض من تصرّفات الرسول الذي يعكس في الواقع حضارة عصره ومن ذلك أنّه قام لنشر دعوته بإرسال عمرو بن العاص إلى أرض بلي وعذرة يستنفر النّاس إلى الشام في السّنة الثامنة بعد الهجرة، لأنّ أمّ العاص بن وائل كانت امرأة من بلي فبعثه الرّسول إليهم يتألفهم لذلك[3].

• أهميّة النسب من جهة الامّ ودلالاته في الثقافة العربيّة القديمة

من أهمّ أسباب حرص العرب القدامى على النّسب وغيرتهم عليه كما جاء ذلك على لسان الألوسي صيانة الماء وقال : "كلّ أمّة وقعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في بناتها"[4] ولعلّ هذا يفسّر ما تعرّضنا إليه في الباب الأوّل من هذه الدراسة بخصوص نظرة المجتمع العربي إلى المرأة واعتبارها الباب الوحيد الممكن أن يتسرّب منه العار الذي من شأنه أن يقوّض صحّة الأنساب ومن ذلك ضرورة غلق هذا الباب بإحكام بفرض واجب الطاعة على المرأة وحجبها.

لكلّ هذه الأسباب كثيرا ما اهتمّ النّسابة بذكر نسب الأمّ في سلاسل الأنساب على شكل فلان بن فلان بن فلان وأمّه فلانة بنت فلان وأمّها فلانة بنت فلان.

وارتأينا أن نستعرض كمثال نسب خديجة من جهة أمّها لعناية الاخباريّين الأوائل بهذه الشّخصيّة التي تحتلّ مكانة خاصّة في الضّمير العربي "الإسلامي".

---

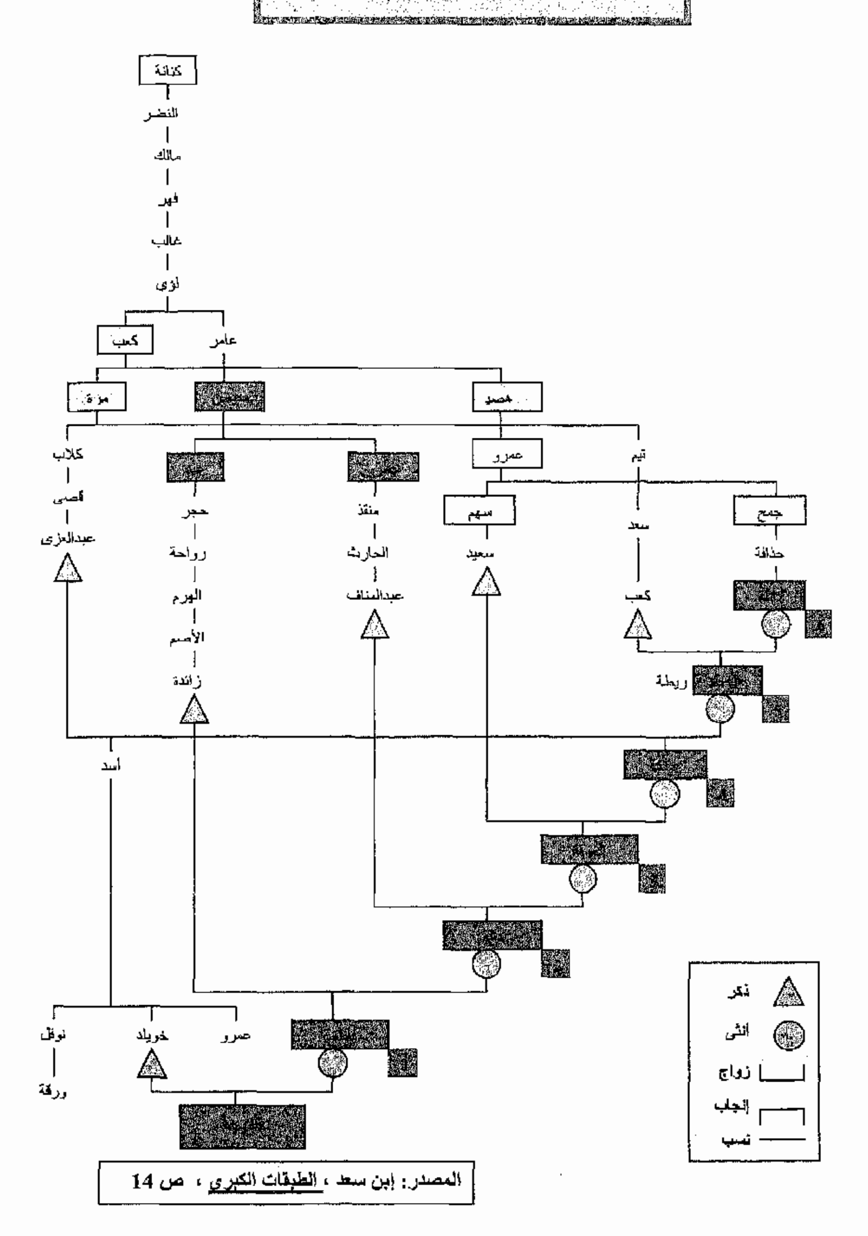
[1] انظر الرسم ص 216.

[2] نستنتج من خلال مصادرنا عناية فائقة يوليها العرب القدامى بالنسب النّقيّ والكريم من الجهتين، فيقال فلان مُعِمّ ومُخول، إذا كان كريم الأعمام والأخوال : انظر الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 71. ويبدو أنّ معنى مصطلحي العمّ والخال كان مختلفا تماما عن المعنى المعاصر والمقصود بهما كلّ أفراد عشيرتي الأب والأمّ: انظر: W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, p71.

[3] الألوسي، *بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*، ج 1، ص 140 ؛ الطبري، *تاريخ الطبري*، ج1، ص 32. نلاحظ أهميّة الزّواج في ربط أواصر القرابة بين المجموعات.

[4] الألوسي، *بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*، ج 1، ص 140.

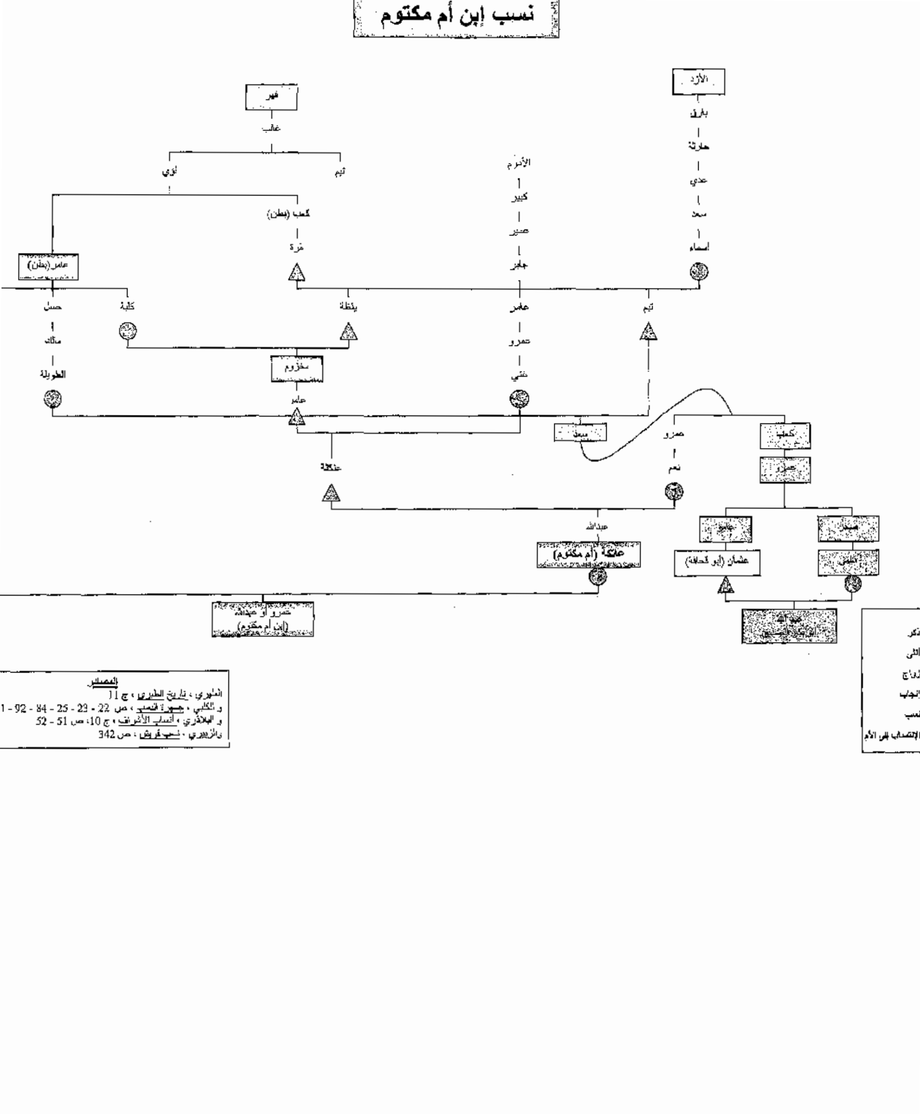
نسب خديجة من جهة أمها



المصدر: إبن سعد ، الطبقات الكبري ، ص 14

وتشير مصادرنا إلى عدّة أشخاص آخرين تسمّوا أو وقعت تسميتهم بأسماء أمّهاتهم أو جدّاتهم، فكانوا يُنسبون إليهنّ والأمثلة عن ذلك كثيرة اخترنا منها مثال ابن أمّ كلثوم الذي نسب إلى أمّه أمّ مكتوم، واسمها عاتكة ابنة عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم بن يقظة، وقد غلبت عليه تسميته بابن أمّ مكتوم إلى درجة الاختلاف الذي وقع حول اسمه الأصلي، فأهل المدينة كانوا يسمّونه عبد الله وأهل العراق يسمّونه عمرو بن قيس بن زائدة بن الأصمّ بن رواحة بن حجر بن عبد بن معيص بن عامر بن لؤي[1].

[1] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 532.


نسب إبن أم مكتوم
فهر
غالب
لؤي
تيم
كعب (بطن)
مرة
عامر (بطن)
حسل
كلبة
يقظة
مخزوم
عامر
مالك
الطويلة
الأدرم
كبير
عمير
جابر
عامر
عمرو
نفثي
الأزد
بارق
حارثة
عدي
سعد
أسماء
تيم
عنكثة
عمرو
نعم
عبدالله
عاتكة (أم مكتوم)
عمرو أو عبدالله
(إبن أم مكتوم)
كعب
عمرو
عثمان (أبو قحافة)
المصادر
الطبري ، تاريخ الطبري ، ج 11
و الكلبي ، جمهرة النسب ، ص 22 - 23 - 25 - 84 - 92 - 1
و البلاذري ، أنساب الأشراف ، ج 10، ص 51 - 52
و الزبيري ، نسب قريش ، ص 342

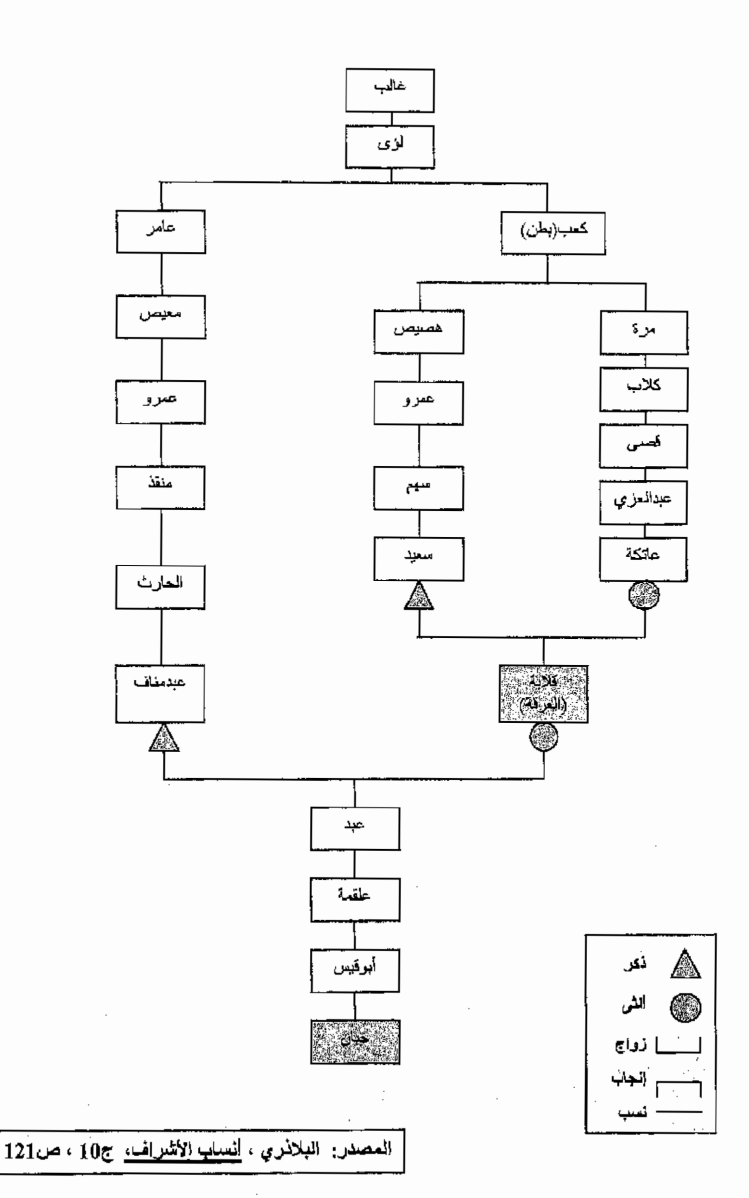
ونحن نتساءل إن لم يكن السّبب الحقيقي في إلحاقه بنسب أمّه شرف المكانة الاجتماعيّة التي بلغتها جماعة بني مخزوم في المجتمع القرشيّ بمكّة[1].

ويمكن للمرء أن ينتسب إلى امرأة قد لا تكون أمّه مباشرة، بل احدى جدّاته البعيدات مثلما كان الحال بالنسبة لحبّان بن العرقة[2].

[1] هذا ليس دائما صحيحا إذ تشير مصادرنا إلى بعض من تسمّى باسم أمّه التي لم تكن سوى أمَة. ونذكر كمثال بني عديّ بن عمر بن مالك بن النجار الذين كانوا يسمّون بني معالة ومعالة الأمّ امرأة من القين وإليها كانوا يُنسبون ومن بين هؤلاء حسّان بن ثابت : انظر أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 4، ص 352. فهل كان ذلك لتذكيرهم بحقيقة منبتهم ؟

[2] يبدو أنّها سُمّيت العرقة لطيب ريح عرقها وهي جدّة خديجة بنت خويلد من جهة أمّها هالة انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 14.

شرف الإنتساب إلى الأم

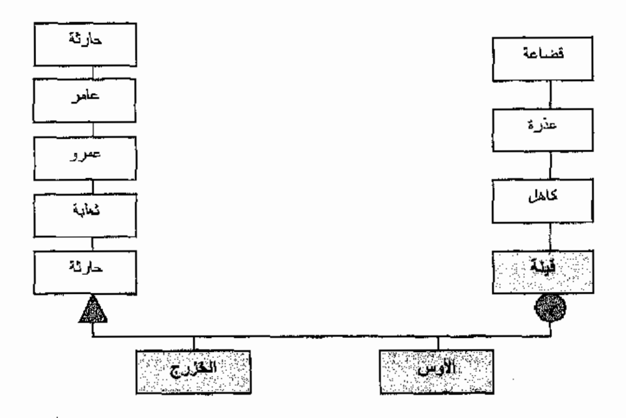


المصدر: البلاذري ، <u>انساب الأشراف</u>، ج10 ، ص121

ولم يكن هذا الحال حكرا على المجتمع المكي حيث عثرنا في مصادرنا على إشارات تثبت تفشّي هذه الظاهرة في العديد من الجماعات العربيّة المقيمة بالمدينة، فكان يقال للأوس والخزرج ابني قيلة وقيلة اسم أمّ لهم قديمة وهي قيلة بنت كهلان[1].

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 379.

شرف الانتساب إلى الأم في العرف العربي القديم في يثرب



المصدر: إبن حبيب ، المنمق ، ص 249

ويبدو حسب المعلومات المتوفرة لدينا أنّ الانتساب إلى الأمّ كان متواجدا أكثر في مجتمع المدينة ممّا جعل بعض الباحثين يفسّرون هذه الظاهرة وغيرها كتفشّي عادة اقامة الزّوج مع زوجته وسط أهلها[1]، بربطها بفترة قديمة وغابرة كان أثناءها سكّان اليمن وهو الموطن الأصلي لعرب يثرب يشكّلون مجتمعا أموميّا، تميّز بهيمنة المرأة على الرجل إلى درجة أنّها كانت تستسمح لنفسها الزواج بأكثر من رجل واحد في نفس الوقت[2] وهذا موضوع يطول النقاش والبحث فيه لنقص الأدلة المثبتة، كما نعتبره من ناحية ثانية بعيدا عن إطار موضوعنا من حيث المكان والزمان.

ويتضح بصفة عامّة أن كرم النسب محبّذ في الثقافة العربيّة، من جهة الأمّ باعتبارها المسؤولة الوحيدة عن نقاوته أو العكس، حيث يكون الشخص في هذه الحالة محلّ ثلب النّسابة، ممّا يفسّر سبب التعريف بهم على شكل فلان بن فلان ناسبا عالما بالأمّهات، شديد الجواب لا يقوم لأحد[3] أو فلان بن فلان ناسبا شديد العارضة كثير الذكر للأمّهات بالمثالب[4].

وفي حديثه عن أبي الجهم بن حذيفة بن غانم الذي عدّه البلاذري من علماء قريش ونسابها قال وكان يجلس في مجلسه في أيّام عمر[5] هو وعقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل الزّهري، فما يكاد يمرّ بهم رجل من قريش إلاّ ثلبوه وقالوا : كانت جدّته كذا وأمّه كذا[6] والمقصود بذلك في الحقيقة هو الطّعن في صحّة انتسابه لأبيه[7] واتهام أمّه بالزنا والزّنا كما سبق أن ذكرنا، من أخطر التّهم التي تهدّد توازن المجموعة القائم في الذاكرة الجماعيّة والموروث الثقافي المشترك، على صحّة النسب ونقاوته، ممّا يفسّر شدّة غيرة العرب وخوفهم على النّسب إلى درجة الغضب الشديد عليه[8] وممّا يزيد في تأكيد أهميّة هذا الجانب في الحضارة العربيّة القديمة وجود وظيفة القيافة[9] ومن بين

---

[1] نذكر أنّ أبا بكر لمّا تزوّج من حبيبة بنت خارجة وهي من بني الحارث بن الخزرج، أقام معها حسب تقاليد أهلها بالسنح.

[2] تمّ إجراء دراسات عديدة حول هذا الموضوع نذكر من أهمّها إلى جانب كتاب :

W. Robertson. Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*

مقالات عديدة من بينها :

J. Chelhod, "Du nuveau à propos du "Matriarcat arabe", in Arabica, TXXVIII, Fasc 1...

[3] تمّ التعريف بعقيل بن أبي طالب على هذا النمط في كتاب الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 1، ص 175.

[4] هكذا تمّ التعريف بأبي الجهم بن حذيفة العدوي في نفس المصدر وعلى نفس الصفحة.

[5] جلده عمر بن الخطاب ثمانين جلدة في شهادته مع عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل على زناء أمّ المسيّب : انظر البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 483 - 484.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[7] يقال هو لغيّة أي لغير أبيه : انظر ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 26.

[8] الألوسي، *بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*، ج 1، ص 140.

[9] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 349.

المهام التي يتولى القائف القيام بها التثبّت من شبه الرجل بأبيه وأخيه[1].

وما نستنتجه من خلال التراث المكتوب، الشعري بالخصوص، أنّ الذع الهجاء[2] كان النقر في النّسب[3] وأنّ أغلب الشعراء العرب كانوا عالمين بالأنساب وتذكر مصادرنا أنّه لمّا كان عام الأحزاب[4] قال النّبيّ : من يحمي أعراض المسلمين ؟ قال حسّان بن ثابت : أنا يا رسول الله فقال : نعم اهجهم أنت فإنّه سيعينك عليهم روح القدس وكان إقترح عليه ذلك قبله كلّ من كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فلم يرضى.

واقترن علم النسب في الثقافة العربيّة بالقدرة على سبّ النّاس وشتمهم[5] وإنّ ذلك لا يكون إلا بمعرفة أخبارهم وأسرارهم ولمّا استأذن حسّان النّبيّ في هجو قريش أمره أن يأخذ أنسابهم عن أبي بكر لعلمه الكبير بها[6].

ويكون الهجاء بالطعن في صحّة انتساب الابن لأبيه باتّهام أمّه بالزنا، كما سبق أن ذكرنا، فيكون ابن زنية وملحقا بنسب أبيه إلحاقا ولا حقيقة والأمثلة عن ذلك كثيرة، اخترنا منها بعض ما قاله بشّار بن برد[7] في هجائه لبني زيد :

بلوت بني زيد فما في كبارهم — حُلومٌ ولا في الأصغرين مطهّر
فابلغ بني زيد وقل لسارتهم — وإن لم يكن فيهم سراة تُوقّر
لأمّكم الويلات إنّ قصائدي — صواعق منها منجد ومغوّر
أجدّهم لا يتّقون دنيّة — ولا يؤثرون الخير والخير يُؤثر
يلقون أولاد الزّنا في عدادهم — فعدّتهم من عدّة النّاس أكثر
إذا ما رأوا من دأبُه مثل دأبهم — أطافوا به، والغيُّ للغيّ أصور
ولو فارقوا من فيهم من دعارة — لما عرفتهم أمّهم حين تنظر
لقد فخروا بالملحقين عشيّة — فقلت افخروا إن كان في اللّؤم مفخر[8]

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن هجاء الشخص إذا كان هجينا وليس من

---

[1] أبو الفرج الاصفهاني، *الأغاني*، ج 2، ص 512.

[2] هو الشتم بالشعر وهو خلاف المدح : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 44 - 45.

[3] نفس المصدر، ج 14، ص 257.

[4] عندما تألبت قريش وغطفان وبنو قريظة على حرب الرّسول، انظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 4، ص 359.

[5] انظر الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 1، ص 165- 166.

[6] انظر : أبو الفرج الاصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 4، ص 354 - 355.

[7] من مخضرمي شعراء الدولتين العباسيّة والأمويّة وهو من سبي المهلب بن أبي صفرة. وكان أبوه برد من قنّ خيرة القشيرية زوجة المهلب، فوهبته بعد أن زوجته، لامرأة من بني عقيل كانت متصلة بها، فولدت له امرأته وهو في ملكها بشارا فاعتقته العقيلية... انظر : أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 95 - 96.

[8] نفس المصدر، ص 142.

خالص القوم ومن سرّهم، بل من شماطيطهم[1] وملحقا بنسبهم عن طريق إحدى العقود المعروفة كالولاء أو التبنّي والتي سوف نتولى دراستها لاحقا.

يتّضح من خلال ما سبق أنّ النسب الصّريح يقوم على القرابة الدّمويّة البيولوجيّة، المتمثلة في البنوّة والأبوّة، وما يندرج عنها من علاقات أخرى مبنيّة عليها، كالأخوّة والعمومة والأُخولة بمعنى القرابة من جهة دم الأمّ.

وذكر القرآن من جهته هذا النوع من القرابة المبنيّة على صراحة النسب وحقيقته، لكن بدون استعمال عبارة "الصريح" التي أشار إليها بتعبير مغاير لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم[2]، والمقصود من خالصكم ومن صلبكم[3] وعثرنا على عبارة من أنفسكم بنفس هذا المعنى في كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد الذي قال عند ذكره لأحد حلفاء بني عبد شمس وهو أربد بن حُمَيْرة، أنّه من بني أسد بن خزيمة من أنفسهم[4].

ولا يفوتنا في هذا الباب الإشارة إلى نوع خاصّ من القرابة، التي لا علاقة لها بالنّسب، والتي يمكن اعتبارها بيولوجيّة إلى حدّ ما وإختياريّة في الآن نفسه، كانت شائعة بكثرة في المجتمع العربي القديم[5] وهي قرابة الرّضاعة أو اللبن.

* الرّضاعة

على قدر ما كان النّسب حتميّا كانت الرضاعة اختيارا وقرارا تتدخّل فيه إرادة الإنسان بنصيب هامّ وللعرب تقاليدهم وسننهم العريقة في هذا النوع من القرابة نستشفّها من خلال تلك المصطلحات اللغويّة التي نعثر عليها بكثرة في المعاجم العربيّة، فيقال مثلا دفع فلان ابنه إلى الظئر[6]، يعني راضعه[7] وعبّر القرآن على هذا النوع من السّلوك في الآية التي نصّها وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم

---

[1] من شمّط الشيء : خلطه... والشمط : الخلط... والشّماطيط : القطع المتفرّقة... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 196 - 197.

[2] *سورة التوبة*، الآية 128.

[3] وجاء على لسان الرسول قوله : "خرجت من نكاح ولم أخرج من سفاح من لدن آدم إلى أن ولدني أبي وأمّي لم يمسسني من سفاح الجاهليّة شيء" : ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 97.

[4] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 97.

[5] خاصّة بمكة لأسباب عقائديّة، سوف نتعرّض إليها لاحقا.

[6] الظئر : المرضعة غير ولدها. وظاءرت المرأة اتخذت ولدا ترضعه. واظأر لولده ظئرا : اتخذها. ويقال لأبي الولد لصلبه : هو مظائر لتلك المرأة : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 245 - 246.

[7] نفس المصدر، ج 5، ص 232.

بالمعروف[1] ويقال فلان المسترضع في بني فلان[2]، ويقال للمرأة التي تتولى العمليّة مُرْضِع أي ذات رضيع أو لبن رضاع[3]، فتكون مهمّتها تغذية الصّبي بلبنها وفي تعريفه للّبن يقول ابن منظور : اللّبن خلاص الجسد ومستخلصه من بين الفرث والدّم وهو كالعرق يجري في العروق[4] وسبب اللّبن هو "ماء" الزّوج الذي ينتج الحمل وبالتالي تربط بين الاثنين علاقة سببيّة، نعتبرها هامّة لتفسير التّحريم النّاتج عن الرّضاعة والوارد في النصّ القرآني : حُرِّمَت عليكم أمّهاتكم وبناتكم وأمّهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرّضاعة[5] وفي الحديث : "إنّ الرّضاعة تحرّم ما تحرّم الولادة"[6].

وعن مسلم يحرّم من الرّضاعة ما يحرم من النّسب[7]، فنلاحظ تمييزا واضحا بين النّسب والرّضاعة، أو بين النّسب والقرابة الحادثة بسبب كالرّضاع أو المصاهرة، حسب ما نُسب للشافعي من قول في هذا الباب وهو حرّم الله تعالى سبعا نسبا وسبعا سببا[8].

غير أنّ القرابة المتأتية عن الرّضاعة حتّى وإن كانت اختياريّة، فيمكن اعتبارها "بيولوجيّة" بسبب اللّبن الذي تمرّره المرضع من عروقها إلى الرّضيع فتغذّيه به، وتتماثل هذه العمليّة في المخيّلة الجماعيّة في تلك الفترة مع اللّقاح[9] الذي يكون بماء الرّجل عندما يقذفه في رحم المرأة فتحمل، ممّا يفسّر سبب التحريم هذا مع الإشارة إلى وجود بعض الفوارق الهامّة بين التّحريم النّاتج عن الرّضاعة والتحريم النّاتج عن النّسب وهي اختلافات هامّة ومعبّرة عن فكر دفين في اللاوعي الجماعي ومقدّس، يستمدّ جذوره من الفترة السّابقة للإسلام.

يقول الرسول : "إنّما الرّضاعة من المجاعة"[10] وبالتالي يحرّم رضاع الصبيّ لأنّه يشبعه ويغذّيه ويسكن جوعته، فأمّا الكبير فرضاعه لا يحرّم لأنّه لا ينفعه من جوع ولا يغنيه من طعام ولا يغذّيه اللّبن كما يغذي الصّغير الذي حياته به[11] وقد يكون ذلك من الأسباب التي جعلت العرب يسمّون الرّضاع المِلْحَ[1].

---

[1] سورة البقرة، الآية 233.
[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 232.
[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[4] نفس المصدر، ج 12، ص 227.
[5] سورة *النّساء*، الآية 23.
[6] ابن كثير، *تفسير ابن كثير*، ج 1، ص 447.
[7] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[8] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 429.
[9] أصل اللّقاح للإبل ثمّ استعير في النّساء، فيقال : لقحت النّاقة إذا حملت : انظر المصدر السابق، ج 12، ص 308.
[10] نفس المصدر، ج 5، ص 232.
[11] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

ويقودنا هذا إلى التخمين في أمر الرسول زوجة أبي حذيفة بأن ترضع سالم مولى أبي حذيفة ليدخل عليها، بعد أن نزلت آية تحريم التبنّي ادعوهم لآبائهم[2] قائلا لها : "ارضعيه فإذا أرضعته فقد حَرُمَ عليك ما يحرم من ذي المحرم"[3] وقد كان سالم كبيرا في السّن ومكتمل الجسم والعقل آنذاك، فلا يغنيه رضاع من جوع، كما لم يكن لإمرأة أبي حذيفة لبنا تغذّيه به وإنّما أراد الرسول بذلك حسب اعتقادنا، خلق وضعيّة غير حقيقيّة عبر الرّمز وكان ذلك من خصوصيات الثقافة الدّينيّة العربيّة القديمة، ذلك أنّهم كانوا إذا أرادوا حصول شيء ما، عبّروا عن رغبتهم بما يرمز إليه ذلك الشّيء ويشبهه[4].

ولعلّ ذلك من الأسباب التي جعلت سائر أزواج الرّسول يأبون أن يدخل عليهنّ أحد بهذا الرّضاع واعتباره رخصة خاصّة من الرسول لسالم[5].

وتشير مصادرنا إلى رواج هذه العادة في المجتمع المكي بصفة خاصّة لأسباب عقائديّة مفادها أنّ ماء الرجل يفسد اللبن بعد وضع الجنين فيتحوّل إلى غيل والغيل هو اللبن الذي ترضعه المرأة ولدها وهي تؤتى، وهو على حدّ ظنّهم مؤذي للرّضيع يُعله ويُضويه[6] ممّا يفسّر حرص عرب مكّة على استرضاع أولادهم في نسب آخر، ويبدو أنّ الرسول نفسه أسترضِع وأرْضَعَتْهُ قبل حليمة السّعديّة امة لأبي لهب اسمها ثويبة ويُروى أنّها أرضعت أيضا عمّه حمزة، فكان أخو الرسول من الرّضاعة[7] ولم يكن هذا يحصل في مجتمع يثرب إلا نادرا، ممّا يؤكد وجود اختلاف جوهري بين ثقافة عرب الشمال وثقافة عرب الجنوب وهو ما جعل الرسول، رغم بقائه متأثرا بثقافة بيئته الأصليّة[8]، يعدل على النّهي عن الغيلة قائلا : لقد هممت أن أنهى عن الغيلة ثمّ أخبرت أنّ فارس والرّوم تفعل ذلك فلا يَضيرُهُم[9] ومن أخبره بذلك إن لم يكن عرب يثرب ؟

ونستشفّ من خلال قراءة مدققة للمصادر أنّ ما يفسد لبن المرأة ويحوّله إلى

---

[1] انظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 432 - 433.

[2] *سورة الأحزاب*، الآية 5.

[3] انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 86 - 87.

[4] انظر الباب الثالث من هذا العمل.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 87.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 159- 160.

[7] انظر ابن هشام، *السّيرة النّبويّة*، القسم الثاني، ص 96.

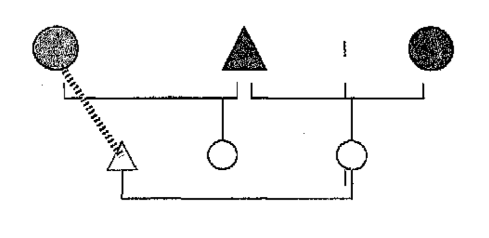
[8] لمّا تزوّج الرّسول أمّ سلمة كان يختلف إليها ولا يمسّها لأنها ترضع حتى جاء أخوها عمّار بن ياسر فأخذ ابنتها واسترضعها بقباء : انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 91.

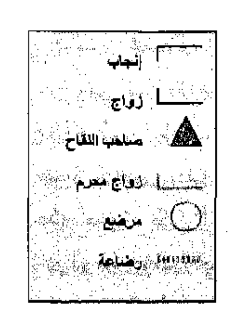
[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 160، نلاحظ أهميّة جانب المؤثرات الأجنبيّة في بناء الثقافات بصفة عامّة وخاصّة الثقافة العربيّة وسوف نتعمّق لاحقا في هذه الفكرة.

غيل يُضوي الرضيع، ليس ماء والده فقط، بل هو ماء كلّ رجل يأتيها، وإن كان بدرجة أقل و هذا يدلّ عليه موقف الرسول نفسه من زوجته أمّ سلمى لمّا كانت ترضع ابنتها من جهة وما قاله امرؤ القيس :

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضعا فألهيتها عن ذي تمائم مغيل[1]

وتختلف قائمة محارم الرّضاعة عن قائمة محارم النّسب، ذلك أنّه يدخل فيها عنصر الجيل وترتبط فقط بصاحب اللقاح وفي ما يلي بعض الأمثلة[2] :





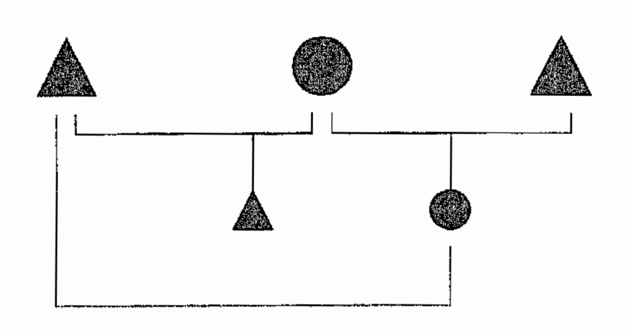
سبب التحريم هو أنّ الماء واحد. وهو نفسه الذي أرضعت به المرأة الإبن و الذي أنجب البنت من إمرأة أخرى و ذلك حسب الإعتقاد السائد.

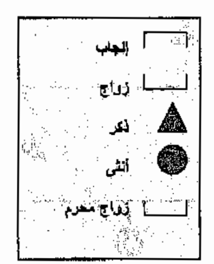
---

[1] نفس المصدر، نفس الصفحة.

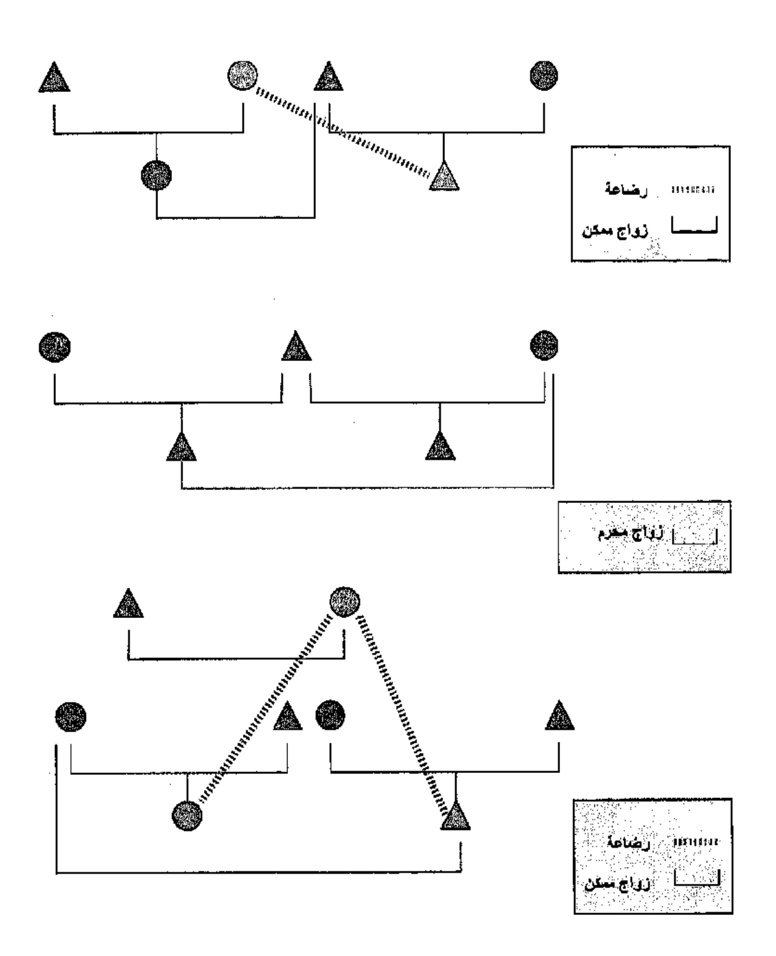
[2] انظر :

P. Bonte, E. Conte, C. Hamès, A W. Ould Cheikh, *Al ansab: La quête des origines*, p 80.





إنجاب
زواج
ذكر
أنثى
زواج محرم



ما نلاحظه من خلال هذه الأمثلة هو تركيز على عنصر الذكر صاحب اللقاح . و إيمان راسخ بالعلاقة السببية بين ماء الرجل و اللبن و إنطلاق من هذه القاعدة الأساسية للتحريم أو إباحة الزواج .

ونلاحظ أنّ دور المرأة من هذه الناحية ثانويا رغم أهمّيته، ويكاد يقتصر على الحمل وإحتضان الجنين الذي نشأ فيها بالماء الذّي قذفه الرجل في رحمها، ثمّ إرضاع المولود من اللّبن الذي تكوّن في عروقها من نفس ذلك الماء، فتلعب بذلك دور المغذّية للجنين بدمها في مرحلة الحمل ثمّ بلبنها بعد ولادته.

ويُمكن للمرأة في الثقافة العربيّة أن ترضع صبيّا آخر لم تلده، فتُغذّيه وتصنع بينها وبينه قرابة قائمة على اللّبن والمعلوم أنّ أغلب النسوة اللاتي قمن بهذا الدور ينتمين إلى شريحة اجتماعيّة وضيعة[1] ويبدو أنّ البعض منهنّ كان يتقاضى أجرا مقابل ذلك.

وما يمكن استخلاصه في إطار هذا المستوى من البحث، هو أنّ قرابة الرّضاعة قرابة ثانويّة بالمقارنة مع النّسب والتبنّي وغيره ويقتصر دورها على تحديد أطراف النّكاح وضبط قائمة المحارم ولا تتعدّى هذا الإطار إلى الوراثة والتوريث الذي يظلّ حكرا على النّسب ويتطلّب ضرورة الدّخول فيه إمّا بالتبنّي أو بغيره من العقود التي قام الإسلام بهدمها كما سنبيّن ذلك في ما يلي، في حين أقرّ الإسلام قرابة الرّضاعة ولم يحرّمها فهل كان ذلك بسبب عدم تدخلها في مسألة التّوريث والوراثة ؟

---

[1] انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 447.

- القرابة الاختياريّة القائمة على العقود

عرف المجتمع العربي القديم نوعا آخر من القرابة القائمة على العقود أو العهود الشّفويّة أولاها العرب عناية لا تقلّ أهميّة في الظاهر عن النّوع الأوّل.

وميّز العرب بين أنواع من القرابة الاختياريّة نذكر من أهمّها المصاهرة التي سبق ذكرها والتبنّي والحلف والجوار والولاء.

ونشير إلى أنّ العقود كانت تبرم بين الأطراف بالكلمة وبصفة علنيّة في المواسم والأسواق[1] وأماكن التجمّعات العامّة.

- **التّبنّي**

التّبنّي على حدّ تفسير ابن منظور، هو تفعّل البنوّة وإدّعاء بنوّة شخص ما واتخاذه ابنا[2].

وهو نوع من أنواع العقود التي يتمّ بمقتضاها استلحاق شخص ما في نسب غير نسبه الأصلي ويقال للمتبنّي دعيّا لأنّ الذي تبنّاه دعاه ابنه وهو من الدّعوة في النّسب وأن ينتسب الإنسان إلى غير أبيه وعشيرته والدّعوة الحلف[3] ويقال دعوة بني فلان في بني فلان[4] ويسمّى الدّعيّ أيضا المستلحق[5] والمستلاط[6].

وما يمكن استنتاجه من خلال كلّ هذا هو تشابه إلى حدّ الالتباس بين مختلف المصطلحات الدّالة عن العقود التي كانت تجري بين أطراف معيّنة في المجتمع العربي القديم، كالحلف والتبنّي والولاء والتي سنتعرّض إلى دراستها لاحقا.

كما نلاحظ من جهة ثانية، من خلال التّسميات التي خُصّ بها الشخص الذي يدخل في نسب غيره، تحقيرا وتصغيرا له ولنا عودة لهذا.

---

[1] كلّ مجمع كثير من النّاس هو موسم : موسم الحجّ والسّوق : مجتمعها... وقيل : إنّما سمّيت هذه كلّها مواسم لاجتماع النّاس والأسواق فيها... قيل : موسم الحجّ موسما لأنّه معلم يجتمع إليه، وكذلك كانت مواسم أسواق العرب في الجاهليّة... راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 302.

[2] نفس المصدر، ج 1، ص 508.

[3] نفس المصدر، ج 4، ص 362 - 363.

[4] نفس المصدر، ص 363.

[5] المستلحق هو من استلحق بغير أبيه والمُلحَقُ هو الدّعيُّ الملصق واستلحقه أي ادّعاه : انظر نفس المصدر، ج 12، ص 252.

[6] المُستَلاط : المُلصَق بالرّجل في النّسب... من لاط يلوط لوطا أي لصق. ويقال التاط ولدا واستلاطه : استلحقه : نفس المصدر، ص 357 - 358.

والتبنّي سلوك متجذّر في التقاليد السّامية القديمة[1]، يمكن ربطه في الثقافة العربيّة بالعناية البالغة التي كان يوليها العرب القدامى للنّسب وبالتالي للإنجاب باعتباره سببه الرئيسيّ وشرط استمراريته، فسلاسل الأنساب تقف عند توقف الإنجاب فيقال فلان بن فلان لا عقب له أو لا بقيّة له[2] فمن لا ولد له تنقرض سلالته ويُنسى وجوده، فالأبناء وحدهم الذين يخلّدون بقاء الآباء بتخليد اسمهم عبر الأجيال المتعاقبة وتُسمّي العرب الشخص الذي لا ولد له الأبتر كما ذكرنا سابقا وذُكر أنّ الرسول الذي لم يعش له ولدا ذكرا[3]، قد نُعت بهذا النّعت الجارح من قبل عمّه أبي لهب حين مات ابنه، فقال بتر محمد الليلة[4] وطبيعيّ إذا، أن يقع اللجوء إلى التبني لتفادي هذا العيب في مجتمع متشبّث بالنسب والبقيّة[5] وهذا يفسّر قرار الرسول تبنّي زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي وكان أصابه سباء فاشتراه الرسول قبل مبعثه وأعتقه وتبنّاه[6].

وتشير مصادرنا أنّ أغلب عمليّات التبنّي كانت تشمل أشخاصا من هذا القبيل، موالي يتمّ تحريرهم ثمّ تبنّيهم وإلحاقهم بنسب صاحبهم، أو سبي، أو يتامى والأمثلة في مصادرنا كثيرة ومتنوّعة، تدلّ على رواج هذه العادة بكثرة وتجذّرها في التقاليد العربيّة القديمة ونذكر كمثال عن ذلك، تبنّي أبي حذيفة بن عتبة قبيل الاسلام لسالم ويبدو أنّه كان عبدا لزوجته سهلة[7]، فأصبح يسمّى سالم بن أبي حذيفة كما كان زيد بن حارثة يسمّى زيد بن محمّد ويمكن أن يكون الطّرف الذي يتمّ تبنّيه ابنا من أمة فيُعتق ويُلحق بنسب أبيه ويزخر الأدب الجاهلي بمثل هذه الحالات لعلّ أبرزها قصّة عنترة بن عمرو بن شدّاد الذي ادّعاه أبوه بعد أن كَبُرَ لأنّ أمّه كانت أمة وتقول الرّواية أنّ ما جعل أباه يعتقه ثمّ يلحقه بنسبه هو أنّ بعض أحياء العرب أغاروا على بني عبس، فقال له أبوه :

---

[1] انظر :
E. Conte, "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique", l'Homme, n° 102, avril - Juin 1987, p 123.

[2] انظر مثلا : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 47، وذلك بخصوص الحارث بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب بن هاش.

[3] يوجد فرق واضح بين الذكور والإناث خاصّة في النسب، فلا قيمة للأولاد الذين تخلفهم البنت باعتبارهم يدخلون في نسب أبيهم، رغم ذلك نقرا في كتب الأنساب التي تناولت ذكر الأشخاص الهامّين في التاريخ الإسلامي إشارة لذلك، فيقول الزبيري مثلا : "وقد انقرض ولد أبي العاصي بن الربيع بن عبد العزّى إلا ولد ابنته مريم" : الزبيري، *كتاب نسب قريش*، ص 158.

[4] ويبدو أنّ هذا من أسباب نزول آية "إنّ شانئك هو الأبتر" : *سورة الكوثر*، الآية 3، ومعنى شانئك : عدوّك : انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 563. واعتبرت جاكلين الشابي لقب الأبتر مشحونا بمعنى جنسيّ :انظر:
J. Chabbi, Le Seigneur des Tribus, p 297 et p.

[5] مسالة هامّة وخصوصيّة من أبرز خصوصيّات الثقافة الأنثروبولوجيّة العربيّة القديمة.

[6] ذكر ابن حبيب زيد بن حارثة في كتابه *المحبّر*، ص 128، في قائمة "موالي رسول الله"، ممّا يزيد في اثبات الالتباس الذي تميّزت به مصطلحات القرابة الاختياريّة.

[7] سبق وأن تعرّضنا إلى ذكره .

كرّ يا عنترة فأجابه العبد لا يحسن الكرّ إنّما يحسن الحلاب والصرّ، فقال له أبوه كرّ وأنت حرّ ثمّ استلحقه بنسبه بعد ذلك[1].

وأثارت هذه القضيّة جدلا كبيرا بين الفقهاء، فهناك من يقول أنّ التبنّي يلحق الولد بالسّيد لأنّ الأمة فراش كالحرّة[2] وإن مات السّيد ولم يستلحقه ثمّ استلحقه وَرَثَتُه بعده لِحق بأبيه[3] وهناك من لا يُقرّ بذلك ويعتبره زنا ونستعرض في هذا السّياق رواية طريفة أوردها البلاذري في كتابه أنساب الأشراف، تتمثّل أحداثها في ما يلي :

كان عبد الرّحمان بن خالد ناسكا وشهد صفّين مع معاوية، وكان الحجّاج بن علاط السّلمي ادّعى عبيد الله بن رياح وكان عبدا أسود لخالد بن الوليد بن المغيرة وذكر أنّه أتى أمّه في الجاهليّة، فخاصم فيه نصر بن الحجّاج بن علاط السّلمي عبد الرحمان بن خالد بن الوليد إلى معاوية، فقضى به معاوية لبني مخزوم وناول نصرا حجرا وقال له قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فقال نصر فهلا قضيت بهذه القضيّة في زياد ؟[4]

وتذكر مصادرنا أنّ من بين الأطراف التي يجوز للرّجل تبنّيها أبناء زوجته من رجل آخر ونذكر من ذلك تبنّي سفيان بن معمر من بني جمح شرحبيل إبن زوجته حسنة من الأشعريين[5]، كما يمكن أن تربط بين الطّرف الذي يتمّ تبنّيه والطّرف المتبنّي علاقة قرابة دمويّة واقتطفنا كمثال عن ذلك ما أورده هشام الكلبي في جمهرته بخصوص ولد كنانة، فذكر من بينهم عبد مناة وأمّه الذفراء وهي فكّهة بنت هنيّ بن بليّ من قضاعة وأخوه لأمّه علي بن مسعود الغسّانيّ، فحضن هذا الأخير أولاد عبد مناة وألحقهم بنسبه[6].

وتؤكد كلّ هذه الأمثلة رواج عادة التبنّي في المجتمع العربي الجاهلي ويبدو أنّ التبنّي، كغيره من العقود الأخرى التي سنتعرّض إلى دراستها لاحقا، يتمّ بصفة علنيّة في موكب رسميّ بعد استشارة مجلس القبيلة[7] والحصول على موافقته[1] ذلك أنّ التبنّي لم

---

[1] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 8، ص 237.

[2] يُثير هذا الموضوع نقاشا حادّا وانقساما له تأثيره العميق في الضّمير الإسلامي، يمكن ربطه بموقف الإسلام المتردّد من قضيّة التسرّي "والوطئ بملك اليمين"، فالوطئ يلجرّ عنه الحمل، فكيف يكون إذا موقف الإسلام من الأبناء الذين ينشؤون في إطار هذا النّوع من العلاقات ؟ وإنّ هذا يجعلنا نتطرّق إلى قضيّة العبوديّة التي ظلّت قائمة في المجتمعات الإسلاميّة إلى عهد غير بعيد رغم تشجيع الإسلام على عتق العبيد.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 252 : ويبدو أنّ هذا السّلوك كان متداولا بين العرب الجاهليين. ويبدو أنه كان لبعضهم إماء بغايا وكان سادتهنّ يلمّون بهنّ، فإذا جاءت إحداهنّ بولد ربّما ادّعاه السّيد.

[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 211 - 212.

[5] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 254.

[6] الكلبي، جمهرة *النّسب*، ص 21.

[7] راجع الفصل الثالث من هذا الباب.

يكن قرارا فرديّا بل تتدخّل فيه المجموعة التي سيتمّ انتساب المُتَبَنَّى إليها[2]، وهذا يتماشى إلى حدّ بعيد مع مبادئ الثقافة العربيّة القديمة المتميّزة بذوبان الفرد في صلب المجموعة ويتمّ التبنّي في احدى الأماكن العامّة كالأسواق أو في الحرم المكي بالنّسبة لقريش حيث يعلن الشخص بشهادة قبيلته، قراره تبنّي من اختاره طرفا لذلك ويتعّهد أمام النّاس بأنّ فلانا هذا أصبح ابنه يحمل اسمه وأنّ أحدهما أصبح وريثا للآخر[3].

وبالتّالي يصبح للمُتَبَنَّى نفس الحقوق التي يتمتّع بها الابن الصّريح، هذا على الأقلّ من النّاحية النّظريّة، واهمّ هذه الحقوق حقه في وراثة أبيه ويُذكر من ذلك أنّ حقيقة سبب دخول آل عامر بن ربيعة في بني عديّ بن كعب أنّ الخطاب تبنّاه فورثه مع ولده[4].

ويُشترط ممّن يتمّ تبنّيه أن يكون مقطوعا من قرابته الأصليّة ويتماشى هذا إلى حدّ كبير مع مبدأ منع الانتماء الثنائي الذي ظلّ من السّمات الأساسيّة للثقافة العربيّة ويتّفق مع قانون وحدة المجموعة وتماسكها وتآزرها وتكتّلها كجسد واحد، لدفع أيّ خطر يداهمها من الخارج أو للهجوم على الآخرين[5].

ويظلّ الشخص الذي يتمّ تبنّيه في مرتبة دونية بالنّسبة للصّريح تدلّ عليها تسميته بالدّعيّ والمُلحق والمُستلاطِ كما سبق أن ذكرنا ذلك، فلا يمكنه أبدا بلوغ رتبة الصّريح ولا يُنسى أصله وإنّ تبنّيه وإلحاقه بنسب أبيه الذي دعاه ابنا له يظلّ انتسابا منقوصا من جهة الأمّ فلا يمكنه أن يكون مُخْوِلا بل مُعِمّا فقط[6].

وسبق أن بيّنا أنّ الثقافة العربيّة القديمة تولي أهميّة بالغة للنّسب من جهة الأمّ أي الأخوال ونذكر ممّا ورد في بدر من شعر، ما قيل بخصوص العاص بن منبّه :

---

[1] قد لا توافق القبيلة على شخص يكون مطالبا بدم أو سبيّ من قبيلة معيّنة : انظر :
P. Bonte, E. Conte, C. Hames..., *Al Ansāb*..., p 85.

[2] يتحصّل الشخص الذي وقع تبنّيه على نسبة قبيلة المتبنّي، ونشير إلى وجود فارق بسيط بين النّسب والنّسبة وإن كان الجذع واحدا، فالنّسب اسم "جنيالوجي" يحدّد "موقع" الشخص داخل سلسلة من سلاسل النّسب، بينما تمثّل النّسبة تسمية قبليّة أو عشائريّة في الأصل، تضع الفرد داخل مجموعة أوسع : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 118- 119، حيث نقرأ : "النّسبة : الاسم". وانظر أيضا :57 - Art "Nisba" dans *EI*, TVIII, p 54

[3] هذا ما فعله الرسول، وهو ابن ثقافة عصره وبيئته، عند تبنّيه لزيد بن حارثة : انظر ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 54.

[4] ظلّ اسمه عامر بن الخطّاب إلى أن نزلت الآية عدد 5 من سورة *الأحزاب* التي حرّمت التبنّي، فنسب إلى أبيه ربيعة : ابن حبيب، المنمّق، ص 259.

[5] عبّر عن هذا المبدأ روبرتسن سميث في كتابه : .Kinskip and marriage in early Arabia, p 59
انظر : .P. Bonte, E. conte, C. Hames..., Al Ansab...p 85

[6] بلغ سالم بن حذيفة هذه المرتبة الخاصّة والاستثنائيّة، فاصبح مُعِمّا لما تبنّاه ابو حذيفة ومُخوِلا لمّا ارضعته زوجة أبي حذيفة : انظر نفس المرجع، ص 83.

تنمى به أعراقه وجدوده ومآثر الأخوال والأعمام[1]

وإنّ المرتبة الدّونيّة التي كان يحتلها الدّعيّ في المجتمع العربيّ القديم تبرز من خلال ما خلفه العصر من أدب شعريّ بالخصوص، ذلك أنّ الأدعياء كانوا دائما محلّ ثلب النّسابة وهجاء الشعراء فنُعِت بعضهم بالهجناء[2] وخصوصا أولئك الذين ولدتهم الإماء وفي كتاب الأغاني أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها ما قاله الحكم الخُضْريّ[3] في هجائه للشاعر ابن ميّادة[4] :

ومالك فيهم من أب ذي دسعة ولا ولدتك المحصنات الكرائم

وما أنت إلا عبدهم إن تُربهُمْ من الدّهر يوما تَستَرِبْكَ المقاسم

رمى نهبل في فرج أمّك رمية بحوقاء تسقيها العروق الثّواجمُ[5]

ويروى أنّ ميّادة أمّه كانت أمة لرجل من كلب وزوجة لعبد له يقال له نهبل، فاشتراها بنو ثوبان وأقبلوا بها إلى الشام وكان أبرد أبوه من سفلة النّاس يرعى ماشية أهله، فأرسلوا ميّادة ترعى الإبل معه فوقع عليها ولمّا برز بطنها سألوها لمن الجنين، فقالت لأبرد فولدت الرّماح وأقرّ به أبرد وادّعاه[6]، إلا أنّ الشكوك ظلّت تحوم حول صحّة انتسابه إلى أبرد فقيل :

ولم تدر حمراء العجان[7] أنهبل أبوه أم المرّيّ تبّ تبابها[8]

ومن جهة أخرى اختلف في أصل أمّه فهناك من جعلها فارسيّة وقال البعض الآخر بربرية أو صقلبيّة، فلم تكن إذا من الحرائر العربيّات ممّا زاد في جلب السّبّ له وإنّ هذا في الحقيقة تواصل لسلوك قديم، خلف آثاره من الفترة الإسلاميّة الأولى، حيث بالغ حسّان بن ثابت في هجاء أشراف قريش ناعتا إيّاهم بالهجناء، وأنّهم كانوا سمرا وأحباشا تمّ تبنّيهم من قبل الأشراف فورثوا شرفهم.

وقال حسّان للوليد بن المغيرة :

---

[1] ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 15- 16.

[2] الهجين : العربيّ ابن الأمة لأنه معيب. والهجنة في الناس والخيل إنما تكون من قبل الأمّ، فإذا كان الأب عتيقا والأمّ ليست كذلك كان الولد هجينا : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 42 - 43.

[3] راجع نسبه في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 2، ص 520.

[4] سبق وأن تعرّضنا إلى ذكره آنفا في الباب الأوّل من هذا العمل. واسمه الرّماح بن أبرد بن ثوبان بن سراقة بن حرملة وهو مُضَريّ. وابن ميّادة شاعر فصيح مقدّم مخضرم من شعراء الدّولتين الأمويّة والعباسيّة وكان عرّيضا للشرّ طالبا مهاجاة الشعراء ومُسابّة النّاس فكانوا يهجونه : انظر نفس المصدر، ص 503 - 504.

[5] نفس المصدر، ص 504.

[6] نفس المصدر، ص 505 - 504.

[7] العجان : الدّبر وقيل : هو ما بين القبل والدّبر. وفي حديث علي أنّ أعجميا عارضه فقال له : اسكت يابن حمراء العجان. وهو سبّ كان يجري على ألسنة العرب : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 72.

[8] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 2، ص 506.

فمالك من كعب قناة صليبة وإن قلت من شجع فأنت كذوب[1]

ويبدو حسب الرّواية أنّ المغيرة أو الوليد قد استُرضع في بني شجع بن عامر بن ليث بن بكر بن عبد مناف بن كنانة بن خزيمة فمات فجعلت الشّجعية ابنها مكانه وسمّته المغيرة أو الوليد وادّعت أنّ الميّت ابنها[2].

وتعرّض المغيرة أيضا إلى هجاء عثمان بن الحويرث بن أسد، وكان شاعرا هجّاءا لقريش في الجاهليّة، فقال :

وإنّي امرؤ من جذم كعب مقابل وأنت ضعيف الجدّ الصف مُلصق[3]

ولم ينجو معاوية بن أبي سفيان نفسه من هذا الثلب في نسبه والنّاتج عن كثرة عمليّات التبنّي والإلحاق الحاصلة في سلالة أسلافه وذكر الهيثم بن عديّ في كتاب المثالب أنّ أبا عمرو بن أميّة كان في الأصل عبدا لأميّة بن حرب، اسمه ذكوان فاستلحقه أميّة وتبنّاه وذكر الهيثم أنّ معاوية سأل دغفلا النّسابة أن يصف له أميّة فقال رأيته شيخا قصيرا نحيف الجسم ضريرا يقوده عبده ذكوان فقال معاوية مه ذاك ابنه أبو عمرو[4].

وتبيّن هذه الرّواية كغيرها أنّ عمليّات التبنّي والإلحاق في النّسب لا تُنسى، بل تحفظها الذّاكرة الجماعيّة، فيظلّ الحميل وهو الغريب الدّعيّ في غير نسبه الأصليّ[5]، منبوذا ومُحتقرا حتّى بعد موته مخلفا العار لبقيّة سلالته المنحدرة منه.

فهل يمكن أن يكون ذلك من بين الأسباب التي جعلت الإسلام ينهي عن التبنّي[6] ويأمر بإلحاق الأبناء بآبائهم الأصليّين، فادعوهم لآبائهم[7]، وذلك في إطار سعيه إلى طمس الفوارق بين الشّرائح الاجتماعيّة على أساس النّسب والحسب، إذ لا فرق في الإسلام بين أعجميّ وعربي إلاّ بالتقوى والإيمان ؟

كما نتساءل من جهة أخرى إن لم يكن النّهي عن التبنّي سببه الرئيسيّ قضيّة الميراث؟ ذلك أنّ عمليّات الإلحاق التي كانت رائجة بكثرة في المجتمع العربي، تؤدّي إلى تشتّت الميراث وتفتّته، ممّا يتسبّب في تذمّر أصحاب الحقّ الشرعيّين[8]، كلّ هذا في

---

[1] البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 10، ص 170- 171.

[2] انظر نفس المصدر، نفس الصّفحتين.

[3] الكلبي، *جمهرة النسب*، ص 75.

[4] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 1، ص 45.

[5] وأصل الحميل الذي يُحمل من بلده صغيرا : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 333 - 334.

[6] *سورة الأحزاب*، الآيات 4 و5 و37 التي نزلت في زيد بن ثابتة كما سبق وأن تعرّضنا إلى ذلك. وفي الحديث : "لا دعوة في الإسلام" : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 363.

[7] *سورة الأحزاب*، الآية عدد 5.

[8] وهم الأبناء والإخوة وكلّ أفراد العصبة التي ترث.

إطار نظام جديد حاول الاسلام إرساءه في إطار حضارة الدّولة والكتابة.

هذا بخصوص قرابة التبنّي التي يغلب عليها الطابع الاختياري الفردي والتي قد تتشابه من هذه الناحية مع القرابة بالرضاعة وإلى جانبها عرف المجتمع العربي القديم صنفا آخر من القرابة الاختياريّة أيضا، القائمة على العقود في مستوى يتعدّى النّزعة الفرديّة والذّاتيّة الضيّقة إلى المجموعة فتتغيّر الأسباب والأهداف والاستراتيجيّات.

• الحلف

يقول ابن منظور في تعريفه للحلف الحلف اليمين وأصلها العَقد بالعزم والنّية والحِلفُ العهد يكون بين القوم وقد حالفه أي عاهده وتحالفوا أي تعاهدوا وأصل الحِلف المعاقدة والمعاهدة على التّعاضد والتّساعد والإتّفاق والحَلِفُ القسم وحَلَفَ أي أقسَمَ[1] ونستنتج من خلال هذا التعريف أنّ الحِلفَ عهد لا يُعقد إلاّ بالحَلف أو القسَمَ ويمكن ادراجه ضمن مختلف العقود الأخرى التي عهدها العرب القدامى وأحاطوها بعناية فائقة وقدّسوها لأهمّيتها في مجتمع لم يكن يعرف حضارة الكتابة.

ويدخل الحلف في إطار ما عبّرنا عليه بنظام القرابة الاختياريّة لأنّ الحَليفُ غالبا ما يختار الطّرف الذي يحالفه وفق مقاييس دقيقة، فلم يكن الحِلف يجري تلقائيّا وعلى سبيل الصّدفة، بل كان سلوكا إستراتيجيّا وهادفا.

ويُعتبر الحلف من العقود القارّة نسبيّا وكانت له دواعيه الخاصّة المتمثلة في انفصال الفرد لسبب ما عن قبيلته الأصليّة أو قرارها خلعه، ممّا يجعله مضطرّا لطلب حماية قبيلة أخرى تمنحه نسبتها، حتّى لا ينعدم وجوده ويُهدر دمه.

كما يلجأ من اقترف إثما إلى عقد حلف مع قبيلة قويّة قادرة على منع ذمّته وحمايته من الثّأر والأمثلة عن ذلك كثيرة ومتنوّعة نذكر من بينها قصّة حلف آل عبد الله بن مسعود وأصله أنّ مسعود قدم مكّة بفرس عربيّ وناقة مهريّة، فقال : من يأخذ منّي هذين وأعقد حلفي إليه ؟ فإنّي مُؤثم والمُؤثم المطلوب بالدّم[2] ولا يفوتنا ملاحظة أنّ هذا الحلف كان بمقابل ماذي وقد يكون سبب طلب الحلف من أجل الرّحم فقط وتذكر كمثال حلف بني نسيب بن الحارث بن عمر بن مازن بن منصور في بني نوفل بن عبد مناف[3]، أو للأخوّة ومن جهة الأمّ خاصّة، والأمثلة عن ذلك كثيرة نذكر منها حلف آل

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 285.

[2] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 244 - 245.

[3] انظر : نفس المصدر، ص 243 - 244.

عاصم من بني سعد بن بياضة بن سبيع من خزاعة، لعوف بن عبد عوف من بني زهرة بن كلاب وكان الذي دعاهم إلى حلف عوف هذا أخوه لأمّهم خباب بن الأرت وكان مولاه[1] وكان من أسباب الحلف أيضا وفي نفس إطار القرابة البيولوجيّة، الخؤولة ونذكر كمثال حلف بني الحارث بن فهر وعبد مناف بن قصيّ وكان سببه أنّ عبد العزى بن عامرة بن عميرة بن وديعة بن الحارث ابن فهر تزوّج حيّة بنت عبد مناف بن قصيّ وكانت من ساكني الليث وهو واد بالحجاز بين السّرين ومكة، فولدت له أبا همهمة فلمّا ثبت قال لأبيه : ما مقامنا بأرض ليس فيها بنو عبد مناف ؟ فلحق بأخواله في الحرم فحالف فيهم ونكح ابنة خاله أبي عمرو بن عبد مناف وقدم بنو الحارث بن فهر فحالفوا معه[2] وما نستنتجه من هذه القصّة هو أنّ الحلف يمكن أن يكون فرديّا أي يعقد بين شخص واحد ومجموعة، أو جماعيّا يعقد بين جماعتين كما نستنتج من خلال الرّوايات الواردة في مصادرنا أنّه كثيرا ما كان يتبع عقد الحلف نكاح بين الطرفين المتعاقدين[3] ونعثر في مصادرنا على حالات عديدة يطلب فيها الفرد النّصرة من أخواله[4] أو من اخوته لأمّه حتى يحصل على إحدى حقوقه كالميراث وغيره[5]، هذا من جهة وقد تكون أسباب الحلف عقائديّة دينيّة كحلف حارثة بن الأوقص السّلمي وكان رجلا متعبّدا، يطوف بضمار وهو بيت فيه صنم لبني سليم، فقيل له إنّه يوجد بيتا بمكة يتعبّد له أهله وكلّ من جاء من العرب، فقال : فهو أولى من هذا البيت، لأخرجنّ إليه فقيل له : إنّك لا تستطيع أن تقيم به إلاّ أن تحلف أهله، فخرج حتى قدم مكة فحالف أميّة بن عبد شمس بن عبد مناف[6] وحتى وإن لعب الخيال دوره في حياكة هذه القصص، فما يهمّنا هو إيمان المجموعة بها في الفترة التي تمّت أثناءها عمليّات التدوين والتي لا تبعد عنها كثيرا من النّاحية الزّمنيّة، هذا على الأقلّ في المستوى العمري للذّهنيات، الذي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك مرارا، لا تتغيّر بسرعة.

ويبدو من خلال ما ورد في مصادرنا أنّ العرب القدامى كانوا يختارون الأطراف الّتي يتعاقدون معها، ممّا يزيد في اثبات الصّفة الاختياريّة والإراديّة لهذا النّوع من القرابة.

---

[1] نفس المصدر، ص 244.

[2] نفس المصدر، ص 267 - 268.

[3] انظر الباب الأوّل من هذا البحث.

[4] نذكر بأهميّة هذا النّوع من القرابة في التقاليد العربيّة القديمة إلى درجة اعتبار الخال بمثابة الوالد. ويستمد هذا الفكر جذوره من العهد السّامي، لمّا قال لبان لابن أخته يعقوب : "أنا خالك ووالدك" : انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 1، ص 318.

[5] انظر ابن حبيب، *المنمّق*، ص 239 - 240 "حلف بني شيبان السّلميّين".

[6] انظر نفس المصدر، ص 236 - 237.

وطبيعيّ جدّا أن يقع إختيار الأطراف القويّة القادرة على أداء ما يترتب عن الحلف من واجبات سنذكرها في ما يلي وأهمّها حماية الحليف ومنع ذماره ويمكن لطالب الحلف حتّى ان يغيّر الطّرف الذي تحالف معه إذا لاحظ عليه بعض الضّعف أو التخاذل، أو علم بذلك عن طريق طرف ثالث ونذكر في هذا السّياق ما حدث لحلف رئاب بن يعمر أبو جحش الذي جاء مكة فطلب الحلف في قريش فدعته بنو أسد بن عبد العزى فحالفها، فقيل له: أتحالف أشأم بطن في قريش؟، فنقض الحلف منهم، وحالف بني عبد مناف أو بني أميّة كما زعم[1].

وقد يكون من أسباب نقض الحلف من قبل طالبه أنّ الحليف ليس له ولد ونذكر كمثال حلف مسعود بن عمرو لعبد الله بن جدعان التيمي، فلمّا حضرته الوفاة قال له : إنّه لا ولد لك ولا ينبغي لنا أن نقيم مع من لا ولد له فاردد إلينا حلفنا، فردّه إليهم وبرئ إليهم منه[2].

وهذا يجعلنا نعرّج على موضوع هام يتمثّل في أهميّة الانجاب في المجتمع العربي القديم، فمن لا ولد له يصبح أبترا وينقرض نسبه، ممّا يفسّر رواج ظاهرة التبني فيكون سبب طلب إلغاء الحلف مفهوما في هذه الحالة، وهو توقف نسل الحليف وانقراض سلالته وزوال الحلف بزوال أحد طرفيه.

ومن جهة أخرى يمكن للطّرف الذي حالف أن يتراجع في حلفه ولا بدّ في هذه الحالة أيضا، من سبب أو تعلّة ونشير هنا إلى حلف الأوس وقريش في الفترة الجاهليّة وتقول الرّواية أنّ الأوس خرجت جالية من الخزرج فنزلت على قريش بمكّة فحالفتها ويبدو أنّ الوليد بن المغيرة[3] كان غائبا فلمّا رجع طلب من قبيلته أن تقطع حلف الأوس فقالوا له : بأيّ شيء ؟[4]

فلا بدّ إذا من سبب للتراجع في عقد أو عهد في العرف العربيّ القديم وخاصّة الحلف الذي كان يوليه العرب أهميّة خاصّة وتقديسا نستشفه من خلال الطابع الرّسميّ والاحتفاليّ الذي خُصّ به في التقاليد والسّنن العربيّة، حيث كان يُعقد طبقا لطقوس ثريّة بالرّموز ومعبّرة عن معاني دقيقة وعهود يلتزم بها كلّ طرف تجاه الآخر.

وكان العرب على ما يبدو يتحالفون في العشرين من ذي الحجّة وهي فترة تتجمّـــع فيها العديد من القبائل العربيّة في مكة وكانوا يتواعدون لذلك قبل العشـــر[5]

---

[1] انظر نفس المصدر، ص 237 - 238.
[2] نفس المصدر، ص 248.
[3] ونقرأ في رواية أخرى أنه أبو الجهل بن هشام : ابن حبيب، نفس المصدر، ص 271.
[4] نفس المصدر، ص 268.
[5] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 103.

وقال أبو أحمد بن جحش، وكان حالف حرب بن أميّة، لأبي سفيان عندما عمد إلى بيع داره، لمّا هاجر إلى المدينة بعد إسلامه :

ألا ذكرت لياليـ الـ ـعشر التي فيها القسامه[1]
عقدي وعقدك قائم أن لا عقـوق ولا أثامـــه[2]

ويبدو أنّ الأسود بن المطّلب كان قد دعا أبا أحمد إلى أن يحالفه فأبى وحالف حرب بن أميّة، فقال أبو أحمد أيضا :

أبني امامة كيف أخذل فيكم وأنا ابنكم وحليفكم في العشر
ولقد دعاني غيركم فأتيتكـم وخبّـأتكـم لنوائـب الدّهـر

وكان الحلف يتمّ بصفة علنيّة في المواسم الكبرى، حيث يتبادل الطّرفان المتحالفان تعهّداتهم بمشهد ومسمع جميع الحاضرين، على شكل دمي دون دمك ومالي دون مالك[3] ويبدو أنّهم كانوا يتماسحون كما يتماسح البيّعان[4] وتُجمِع مختلف الرّوايات الواردة في المصادر بخصوص بيعة العقبة أنّ اللّقاء بين الرّسول وعمّه العباس ومعشر الخزرج، جرى على الشّكل "الجاهلي" القديم الذي عهده العرب القدامى في مثل هذه المناسبات ولتجسيده بسط الرّسول يده ليضرب عليها البراء بن معرور أو أبو الهيثم بن التّيهان أو أسعد بن زرارة على ما يبدو[5].

ونستشفّ من خلال ما سبق أهميّة الرّموز في الثقافة العربيّة القديمة التي من شأنها أن تؤكّد وتزيد في هيبة كلّ ماهو معنويّ بتجسيده ماديّا عبر الرّمز ومن ذلك أنّ العرب الجاهليّين كانوا يقومون بقرن الحليفين بحبل، فيطلق عليهما اسم القرينين[6] ويهوّلون الموكب بإشعال نار يلقون فيها ملحا، فينفقع وتسمّى هذه النّار الهولة ومنها تسمية المحلف بالمهوّل[7].

ومن بين الرّموز الأخرى المجسّدة للحلف والتي حفظتها الذّاكرة الجماعيّة بعناية

---

[1] سبق وأن بيّنا المماهاة الكبيرة بين الحلف والقسَم. والقسَم اليمين وتقاسم القوم تحالفوا : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 164 - 165.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 102. وما نلاحظه هو مدى رسوخ هذا النّوع من العقود في الذّاكرة الجماعيّة الحيّة ويُثبت مدى أهمّيتها في الثّقافة العربيّة حتّى بعد ظهور الإسلام.

[3] نفس المصدر، ص 103. سوف نتعرّض في جميع مستويات هذا العمل إلى موضوع الدّم وأهمّيته البالغة في الثّقافة العربيّة القديمة.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] انظر نفس المصدر، ص 8 - 9.

[6] يبدو أنّ ذلك وقع لكلّ من طلحة بن عبيد الله وأبا بكر الصّدّيق في الجاهليّة. وكانا يعرفان بالقرينين : انظر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 130.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 162. ويظهر أنه كان في الجاهليّة لكلّ قوم نارا عليها سدنة وهذا نعتبره من جهتنا دليلا إضافيّا على أهميّة عنصر النّار والشّمس في المعتقدات والطّقوس الدّينيّة عند العرب القدامى.

فائقة، غمس أيدي المتحالفين في سائل[1] وكان هذا لمّا تحازبت قريش[2]، فغمس كلّ من بني عبد مناف وبني أسد بن عبد العزى وبني زهرة بن كلاب وبني تيم بن مرّة وبني الحارث بن مالك بن النّضر بن كنانة أيديهم في الطّيب فسمّوا المطيّبين[3] ونحر الآخرون وهم عبد الدّار بن قصيّ وسهم وجمح ومخزوم بن يقظة وعدي بن كعب، جزورا وغمسوا أيديهم في دمه ولعق رجل من بني عدي من ذلك الدّم لعقة، فلعق الآخرون واحتلفوا فسمّوا الأحلاف ولعقة الدّم[4] وكذلك ولغة الدّم، كما أشرنا إلى ذلك.

ويترتّب عن عقود الحلف جملة من الحقوق والواجبات يحترمها الطّرفان المتحالفان، تبرز بوضوح في سياق الخطب المُلقاة في مثل هذه المناسبات التي يتمّ أثناءها تبادل العهود والقسَم على احترامها وتقديسها ومن ذلك دمي دون دمك ومالي دون مالك والتي تفسح عن بلوغ الحليف مكانة هامّة بالنسبة لمن عقد معه الحلف ولكامل جماعته[5] وهي مكانة تعبّر عنها امكانيّة التسمّي باسم المجموعة المُتَحَالف معها، ومنه أنّ بني معيص والأدرم بن غالب ومحارب بن فهر كانوا متحالفين وظلّوا يسمّون بني فهر طيلة فترة طويلة[6] وهذا تثبته كتب الأنساب والطّبقات، فعندما لا يُعرف نسب شخص ما، يقع إدراجه في جماعة أخرى يرتبط معها بعقود الحلف وكان هذا بالنّسبة إلى معتّب بن عبيد بن سواد بن الهيثم بن ظفر وأمّه من بني عذرة من بني كاهل وأخوه لأمّه عبد الله بن طارق بن عمرو البلويّ، حليف بني ظفر، فمن لم يعرف نسبه في بني ظفر جعله من بلي لمكان أخيه عبد الله بن طارق[7].

وحافظ العرب في العهد الإسلامي الأوّل على نفس النّظرة التي خُصّ بها الحليف في مجتمعهم وتجلى ذلك بوضوح عندما طلب الرّسول من قريش دخول دار النّدوة[8] قائلا لهم : ولا يدخلنّ أحد إلاّ أنتم فقالوا له : يا رسول الله إنّ فينا غيرنا وذكروا له عتبة بن غزوان، فقال النّبيّ : حليف القوم منهم وابن أخت القوم منهم ومولى القوم منهم[9]، وتفسّر هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف حقه في الزواج في من يرتبط معهم

---

[1] لمّا أمر الرسول زيد بن الخطاب أن يصعد الجبل يوم أحد ليلتقي أبا الجهم فيردّه، قال له هذا الأخير : "أنا والغ الدّم" فقال له زيد : "قد أتاك والغ مثلك" وكان يقال لبني عديّ وَلغة الدّم، لأنّهم غمسوا أيديهم في الدّم لمّا غمسها المطيّبون في الطيب : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 465.

[2] نلجأ دائما إلى تقديم أمثلة من قريش لغزارة المادّة الإخباريّة حولها.

[3] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 166.

[4] نفس المصدر، ص 166-167.

[5] نذكّر دائما بضعف النّزعة الفرديّة في المجتمع العربي القديم الذي كان يُولي أهمّيّة بالغة للجماعة والمجموعة.

[6] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 272 - 273.

[7] انظر ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 3، ص 455.

[8] انظر الفصل الموالي.

[9] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 263. انظر ما يلي بخصوص الولاء.

بالحلف وهذا نعرفه بخصوص قريش[1]، وسبق لنا أن تعرّضنا إلى عديد الأمثلة من هذا القبيل، في إطار دراستنا لمؤسّسة الزواج ويترتب عن هذه المكانة التي كان يحظى بها الحليف تمتّعه بنفس ما يتمتّع به الصّريح من حقوق، أهمّها النّصرة والمنعة في النّفس والمال والعقل[2]، هذا ما طلبه الرسول على الأقلّ، لنفسه ولجميع المسلمين من معشر الخزرج في بيعة العقبة أسألكم لي ولأصحابي أن تؤوونا وتنصرونا وتمنعونا ممّا تمنعون أنفسكم[3] ولمّا أُسِرَّ العبّاس في بدر قال له الرسول : يا عبّاس افد نفسك وابن أخيك عقيل بن أبي طالب ونوفل بن الحارث وحليفك عتبة بن عمرو ابن جحدم أخا بني الحارث بن فهر، ففدى العبّاس نفسه وابن أخيه وحليفه[4].

وطبيعيّ إذا أن يرث الحليف حليفه أو العكس ومن ذلك أنّ أبا الهيثم بن التّيهان[5] حليف بن عبد الأشهل كان يقول : لو انفلقت عني روثة لانتسبْتُ إليها، محياي ومماتي لبني عبد الأشهل[6]، وكان الذي ورثه وورث ابنته أميمة، ولم يكن له غيرها، الضّحاك بن خليفة الأشهلي، ورثهما بالقعدد[7] على بني عبد الأشهل.

إنّ المكانة الاجتماعيّة الهامّة التي يحتلّها الحليف، على عكس المولى الذي كان في مرتبة أدنى[8]، سببه أنّ الحلفاء كانوا أناسا أحرارا وأشرافا في قبائلهم، فجحش كان من أشراف أسد ودخل في حلف بني أميّة وتزوّج فيهم وذلك يعني أنّه صار منهم، ويشمله ما يشملهم من حقوق وواجبات وأهمّها المساهمة في الدّية والمشاركة في الحروب ونشير في هذا السياق إلى عدد الحلفاء والأنصار الذين شاركوا قريش في بدر وأحد[9] كما بلغ بعض الحلفاء في قريش مرتبة القيادة أو الرئاسة في العشائر التي دخلوا في حلفها ونذكر كمثال الأخنس بن شريق من ثقيف الذي صار في فترة ما، رئيس عشيرة بني زهرة[10] وهو الذي أراد الرّسول أن يستجير[1] به لمّا رجع من الطّائف ليدخل

---

[1] وتشير مصادرنا إلى حصول نفس الشيء في مجتمع يثرب : انظر : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 452.

[2] أي الدّية : انظر ابن حبيب، *الملمّق*، ص 261.

[3] ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 9.

[4] المصدر نفسه، ص 13- 14.

[5] هو ولد عمرو بن جشم، كان يكره الأصنام في الجاهليّة ويقول بالتوحيد هو واسعد بن زرارة وكان من أوّل من اسلم من الأنصار بمكة، توفي في خلافة عمر بن الخطاب سنة 20هـ بالمدينة:انظر المصدر نفسه، ص 447 - 448.

[6] نفس المصدر، ص 447.

[7] عرّف ابن منظور القعدد بـ "أقرب القرابة إلى الميّت". والقعدد : القربى والميراث... انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 240. وانظر أيضا : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 257 - 258 ويمكن الرّجوع كذلك إلى كتب الفقه التي تناولت موضوع التوريث بالقعدد بإطناب. وإنّ هذا النّوع من التوريث يتطلب معرفة دقيقة بالنّسب والأنساب.

[8] انظر ما يلي

[9] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 4 - 8.

[10] انظر : الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 1، ص 12- 13 وذكر الجاحظ أيضا يعلى بن منبه من بلعدويّة وخالد بن عرفطة من عذرة من قريش.

ليدخل مكة بعد أن قرّرت قبيلته خلعه وهدر دمه، فقال له : لا يجير الحليف على الصّريح، فأجاره مطعم بن عديّ سيّد بني نوفل[2] ويؤكّد هذا الموقف دقة تراتبيّة المجتمع العربي القديم، فمهما ارتفعت مكانة الحليف وحتى وإن اندمج في الجماعة التي دخل في حلفها وتسمّى باسمها ونال حمايتها، فإنّه يظلّ حليفا ولا يمكنه أبدا أن يصبح صريحا.

ولم يتّخذ الإسلام موقفا حاسما من الحلف رغم أنّه قيل لا حلف في الإسـلام، لكنّـه حافظ علـى العهود وعلـى التحالفات في سبيل الخير كحلف الفضول[3] الذي حضره الرّسول قبل الإسلام وأقرّه بعده[4].

ولوضع حدّ للإشكاليات التي جدّت بعد ظهور الإسلام حول الحلف باعتباره من عقود الجاهليّة، اجتهد الخلفاء كلّ على طريقته الخاصّة لإيجاد الحلول، فقال عمر بن الخطّاب كلّ حلف كان قبل الحديبية فهو مشدود وكلّ حلف كان بعدها فهو منقوض[5]، أمّا عثمان فإنّه إعتبر كلّ حلف كان ورسول الله بمكّة فهو جاهليّ وما كان في الهجرة فهو إسلامي وأنّ لا حلف في الإسلام[6] وقضى علي بن أبي طالب أنّ كلّ حلف كان قبل نزول لإيلاف قريش، فهو جاهلي وكلّ حلف كان بعد نزولها فهو منقوض[7].

وعلى كلّ حال عوّض الإسلام الحلف إلى حدّ ما بالمؤاخاة التي كانت على ما يبدو بعد قدوم الرّسول إلى المدينة وقبل بدر[8]، بينما ذكر ابن حبيب في كتابه المحبّر أنّ الرّسول آخى قبل الهجرة بين أصحابه المهاجرين على الحقّ والمواساة وذلك بمكّة[9] ولمّا هاجر الرّسول من مكّة إلى المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار على الحقّ والمواساة وأن يتوارثوا بعد المماة دون ذوي الأرحام، ثمّ نزلت سورة الأنفال فصارت المواريث للرّحم دون المؤاخاة[10].

---

[1] انظر ما يلي بخصوص الإجارة.

[2] تعرّضت جاكلين الشابي لدراسة هذه المسألة في كتابها *Le Seigneur des Tribus*، ص 294 - 300

[3] سببه أنّ الزبير بن عبد المطّلب وعبد الله بن جدعان ورؤساء هاشم وزهرة وتيم اجتمعوا فاحتلفوا ألاّ يدعوا أحدا يظلم بمكة أحدا إلا نصروا المظلوم على الظالم وأخذوا له بحقه : انظر : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 167 و*المنمّق*، ص 275- 282.

[4] قال الرسول : "لقد شهدت حلفا في دار ابن جدعان ما أحبّ أنّي نقضته ولو كان لي حمر النّعم ولو دعيت اليوم إليه لأجبت" : المصدر السابق، ص 279.

[5] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 262 - 263.

[6] نفس المصدر، ص 262.

[7] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[8] نزلت يوم بدر آية الميراث وانقطعت المؤاخاة : ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 4، ص 35.

[9] آخى بين نفسه وبين علي بن أبي طالب. وآخى بين حمزة بن عبد المطّلب وبين زيد بن حارثة مولاه ... : انظر ص 70 و71 من المصدر المذكور أعلاه في النّص.

[10] هذا هامّ ويفسّر إلى حدّ ما، سبب تحريم الإسلام التّبني وغيره من العقود كالحلف والمؤاخاة التي تسمح لأصحابها بالوراثة. وإبقائه مثلا على القرابة بالرّضاعة دون غيرها من الأنواع الأخرى التي نقضها !

ويتبيّن من خلال القائمة الواردة في كتاب ابن حبيب بأسماء الذين آخى بينهم الرّسول من المهاجرين والأنصار، مراعاته لمسألة الكفاءة الاجتماعيّة فوقعت المؤاخاة بين المولى والمولى، والصّريح مع الصريح أو الحليف ونشير مثلا أنّ الرّسول آخى بين سعد مولى عتبة وتميم مولى خراش بن الصّمّة[1] كما آخى الرّسول بعد الهجرة بين بعض المهاجرين الذين كانوا في الجاهليّة متحابّين ومتصافيين ونذكر على سبيل المثال مؤاخاته بين العبّاس بن عبد المطلب ونوفل بن الحارث لمّا قدما عليه مهاجرين واقطعهما في المدينة بموضع واحد وفرع بينهما بحائط فكانا متجاورين[2].

وإلى جانب الحلف والمؤاخاة عرف العرب نوعا آخر من العقود وهو الإجارة.

• الإجارة

يقول ابن منظور الجار الحليف والجار الناصر[3] وفي القرآن والجار ذي القربى والجار الجنب[4] وفي التفسير الجار ذي القربى الذي بينك وبينه قرابة والجار الجنب الذي ليس بينك وبينه قرابة[5] ويشرح ابن منظور الجار الجنب أن لا يكون له مناسبا فيجيء إليه ويسأله أن يجيره أي يمنعه فينزل معه، فهذا الجار الجنب له حرمة[6] نزوله في جواره ومنعته وركونه إلى أمانه وعهده[7].

وكان هذا النّوع من العقود رائجا بكثرة في المجتمع العربي في الفترة الجاهليّة اقتضته ظروف البيئة ويجري عقد الإجارة أيضا أثناء موكب علنيّ في أماكن التّجمّعات العامّة المتمثّلة في الأسواق وخاصّة سوق عكاظ.

ويتبيّن من خلال الرّوايات التي تتضمّنها مصادرنا بخصوص الإجارة، أنّها كانت من أنواع العقود المؤقتة، والغاية منها منع ذمّة المستجير وتأمينه على حياته بدفع الخطر عنه أثناء مدّة معيّنة وتباهى العرب القدامى بهذه الخصلة التي تتطلب من صاحبها مقدرة وقوّة ومنه قول عمرو بن كلثوم :

---

[1] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 72.

[2] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 19 - 20.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 414.

[4] *سورة النساء*، الآية 36.

[5] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 468.

[6] راجع بخصوص هذا المفهوم الباب الثالث.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 414.

ونوجَد نحن أمنعهم ذِمَارًا   وأوفاهم إذا عَقدوا يمينا[1]

وقال طرفة مفتخرا بنفسه :

ولست بحلال التّلاع مخافة   ولكن متى يَسْتَرْفِدِ القومُ أرفِدِ[2]

وكانت العرب تمتدح بالذّب عن الجار، فيقولون : فلان منيع الجار حامي الذّمار حتّى كان فيهم من يحمي الجراد وكان لهم طقوسهم في الإجارة، تعبّر عنها جملة من الرّموز كقولهم : عُذْتُ بِحَقوِهِ إذا عاذ به ليمنعه واعتصم واستجار به وقال شاعر :

سماع الله والعلماء أنّي   أعوذ بحقو خالك، يا ابن عَمْرَو[3]

والأصل في الحَقو حسب ماهو وارد في لسان العرب معقد الإزار، ثمّ سُمّي الإزار حَقوًا لأنّه يشدّ على الحقو أي الخاصرة[4] وتعكس هذه الصّورة المعبّرة للغاية، مدى أهميّة الإجارة في العرف العربيّ القديم إلى درجة الرّمز إليها بمعقد الإزار، الّذي يُشدّ حول الخاصرة بكلّ عناية ويُثبّت فوقها، حتّى لا ينكشف الجسد عاريا.

وفي نفس سياق الرّموز المعبّرة عن الإجارة، تُشير بعض الرّوايات الواردة في المصادر أنّ فُكيهة بنت قتادة، من بني قيس بن ثعلبة، أجارت السّليك بن السلكة السعدي، وكان غزا بكر بن وائل فباغته القوم وهو يشرب فعدا حتى ولج قبّة فكيهة فاستجارها فأدخلته تحت درعها[5] ولمّا أتى القوم يتلونه ذبّت عنه حتّى انتزعوا خمارها ونادت إخوتها وولدها فوافوا حتّى دفعوا عنها هؤلاء.

وقال السّليك يمدحها :

لعمر أبيك والأنباء تنمى   لنعم الجار أخت بني عوارا

من الخفرات لم تفضح أباها   ولم ترفع لاخوتها شنارا

فما عجزت فكيهة يوم قامت   بنصل السيف وانتشلوا الخمارا[6]

ونلاحظ استبسال هذه المرأة العربيّة التي وضعت من أجارته تحتها وغطته بثوبها، مشيرة من خلال هذه الحركة أو الرّمز وضعها إيّاه تحت ذمّتها[7]، حتّى أنّ

---

[1] الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 216 : ويقول الزوزني في شرحه لهذا البيت : "تجدنا أمنعهم ذمة وجوارا وحلفا وأوفاهم باليمين عند عقدها".

[2] نفس المرجع، ص 108 ويقول الزّوزني في شرحه لهذا البيت : "الاسترفاد : الاستعانة والرّفد والإرفاد : الإعانة. والتلعة ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال أو قرار الأرض...".

[3] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 82.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 266.

[5] نذكر بأنّ درع المرأة قميصها : انظر ابن منظور، المصدر نفسه، ج 4، ص 331.

[6] ابن حبيب، *المحبر*، ص 433 - 434.

[7] فأصبح محرّما بخصوص معنى التحريم في الثقافة العربيّة القديمة، راجع الباب الثالث من هذا العمل.

انتزاع خمارها من قبل الذين جاءوا يتلونه لم يجعلها تعدل عن قرارها، مع الملاحظة أن انتزاع خمار امرأة في العرف العربيّ القديم يُعتبر أكبر عار.

كما يتجلى من سياق القصّة أنّ الإجارة، وإن كانت قرارا ذاتيا، فهي تستوجب نصرة المجموعة التي ينحدر منها الـمُجير وسبق لنا أن أشرنا آنفا إلى أنّ الرسول نفسه وهو وليد ثقافة عصره قبل كلّ شيء لجأ إلى عقد هذا النّوع من الحلف المؤقت، لمّا قرّرت قبيلته هدر دمه واتجه إلى الطائف فلم يُجره أهلها، فعاد إلى مكة حيث طلب الإجارة، فأجاره أحد أشراف قريش وهو مطعم بن عديّ سيّد بني نوفل[1] ونستنتج من خلال هذه الرّواية أنّ الإجارة كانت تتمّ أيضا طبقا لطقوس مضبوطة ودقيقة في العرف العربي القديم فتبدأ بطلب يتقدّم به طالب الإجارة إلى الأشراف الذين يشكلون وجوه القوم، بانتمائهم إلى العشائر القويّة القادرة على منع ذمّته وحمايته وإنّ هذا لم يكن في مستطاع الجميع ويتطلب أن تكون كلمة الـمُجير مسموعة ومحترمة بدون اللّجوء إلى القوّة، حتّى وإن أشارت إلى ذلك رموز الإجارة، إذ يبدو أنّ مطعم لمّا قبل طلب الرّسول، لبس سلاحه هو وأبناءه وكامل أفراد قرابته العاصبة ودخلوا الحرم[2] فسأله أبو جهل : أمُجير أو مُتابع، فقال : بل مجير، فأجاب أبو جهل بدون أن يسأل عن الشخص الذي أجاره مطعم قد أجرنا من أجرت[3] وهو نفس الجواب الذي قاله الرّسول لابنته لمّا أجارت زوجها ولأمّ هانئ بنت أبي طالب لمّا نزل الرّسول بأعلى مكّة ففرّ إليها رجلان من أحمائها من بني مخزوم فأجارتهما[4].

وكانت الإجارة من أنواع العقود الـمُحدّدة من النّاحية المكانيّة والزمنيّة، تزول بزوال هذه الشروط وإنّ هذا نستشفّه من سياق الروايات الواردة في المصادر، فالرّسول لم يغادر مكّة للالتقاء بوفود الأوس والخزرج لأنّ مطعم لا يمكنه أن يجيره خارج حدود مكّة وهذا أشارت إليه جاكلين الشابي في دراستها[5] كما أنّ عثمان لما خرج إلى مكة رسولا من محمّد إلى قريش، لقيه أبان بن سعيد بن العاص حين دخل مكّة أو قبل أن يدخلها، فحمله بين يديه، ثمّ أجاره حتّى بلغ رسالة النّبيّ، كما تقول الرّواية[6] فكانت

---

[1] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 553.

[2] وهذا يرمز إلى مدى تقديس العرب لهذا النّوع من العقود والعهود التي يضفي عليها العرب صبغة التّحريم : انظر الباب الثالث من هذا العمل. وأحرم الرّجل إذا دخل في حرمة لا تهتك : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 140.

[3] انظر : J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p 33 et suiv

[4] هما الحارث بن هشام وزهير بن أبي أميّة بن المغيرة : وكان علي بن أبي طالب قد أراد قتلهما فأغلقت عليهما باب بيتها وذهبت إلى الرسول فأخبرته بقرارها فأجابها : "قد أجرنا من أجرت وأمّنا من أمّنت فلا يقتلهما" : ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 411.

[5] J. Chabbi, *Le Seigneur des Tribus*, p. 303 - 306

[6] انظر ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 315.

إجارة مؤقّتة لأداء مهمّة معيّنة، يتبرّأ على إثرها المجير ممّا تعهّد به نحو من أجاره وواصل الرّسول العمل بما كان معهودا عليه في العهد الجاهلي بخصوص الجوار لمّا أسّس نواة دولته في المدينة ومن ذلك أنّه عقد الجوار لبني عامر، فقتل رجل من الأنصار رجلين عامريّين ليصيب ثُؤرة منهما وكان لا يعلم أنّ النّبيّ عقد لهما الجوار، فقرّر الرسول لمّا علم الخبر أداء ديّتهما[1] وتثبت هذه الرّواية تشابها في الحقوق والواجبات التي يتمتّع بها المُستفيد من عقد الإجارة والحليف وإن كانت فترة التمتّع محدّدة بالنّسبة للمُستجير على عكس الحليف وواصل العرب العمل بهذا السّلوك في الفترة الأمويّة وحتّى العبّاسيّة وتذكر مصادرنا روايات عديدة في هذا السّياق[2].

وما يمكن استخلاصه بالنسبة للإجارة كعقد جاهلي حافظ عليه الإسلام إلى حدّ ما، هو أنّه من أنواع العقود المؤقتة التي تنتهي بانتهاء أسبابها وهو نوع من أنواع القرابة الاختيارية التي لا تؤثر على النّسب، على عكس العقود الأخرى المتمثلة في الحلف والولاء.

* الولاء

من أهمّ التّعريفات التي خُصّ بها مصطلح الولاء في معجم ابن منظور والتي نَعُدُّها أكثر تعبيرا على ما تنصّ عليه هذه العبارة من معاني، ما يلي :

المولى الحليف، وهو من انضمّ إليك فعزّ بعزّك وامتنع بمنعتك والمولى المُعتَق انتسب بنسبك، ولهذا قيل للمُعتَقين الموالي والمولى مولى النّعمة وهو المُعْتَق أنعم على عبده بعِتْقِه، والمولى المُعتَق لأنّه ينزل منزلة ابن العمّ يجب عليك أن تنصره وترثه إن مات ولا وارث له ويقال بينهما ولاء أي قرابة[3].

فالولاء كما قال النّبيّ : لحمة كلحمة النّسب[4] وهو بذلك من العقود الدائمة التي لا تنقطع كالنّسب ونلاحظ مماهاة المولى بالحليف في التّعريف الوارد في لسان العرب، من حيث انضمام المولى لمولاه وامتناعه بمنعته وعزّته بعزّه، إلاّ أنّ المولى يختلف عن الحليف اختلافا جوهريّا سببه اختلاف الأصل الاجتماعي لكليهما، فالحليف شخص حرّ كما سبق أن بيّنا، يكون في أغلب الحالات شريفا في قبيلته الأصليّة، بينما يكون المولى عبدا اعْتِقَ، فدان بالولاء لمن أعتقه وهذا على حدّ قول الرّسول : الولاء لمن أعتَق، أو

---

[1] انظر تفاصيل الرّواية في نفس المصدر، ص 190.

[2] انظر : ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 82 - 84.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 402 - 403.

[4] انظر نفس المصدر، ج 6، ص 401. وانظر أيضا : الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 1، ص 12.

الولاء لمن أعطى الثمن وقال ذلك لمّا سألته عائشة بخصوص بريرة التي ارادت أن تشتريها من بني عتبة بن أبي لهب وامرأته لتعتقها، فاشترطوا الولاء[1] أي وراثتها إذا ماتت ويبدو أنّ الرّسول نهى عن بيع وهبة ولاء العتق وكانت العرب تفعل ذلك[2].

وتشير مصادرنا إلى وجود نوع ثان من العتق يُعتق بمقتضاه العبد، على أن لا يكون ولاء له ويقول المُعتِقُ في هذه الحالة للعبد الذي أعتقه أنّه سائبة[3]، فلا يكون ولاؤه له ويضع ماله حيث شاء فلا يكون بينهما عقل أو ميراث[4].

ويضيف ابن منظور أنّ أصله من تسييب الدّواب وهو ارسالها تذهب وتجيء حيث شاءت[5] وإنّ هذا التشبيه معبّر عن الوضعيّة الدّونيّة للعبد في الثقافة العربيّة القديمة والتي يبرز صداها في مختلف الرّوايات الواردة في المصادر، التي تؤكّد الاختلاف الكبير بين وضعيّة الحليف والمولى، ومن ذلك ما قيل بخصوص آل هانئ في كونهم ينسبون إلى همدان ويدّعون حلف عثمان وإنّما هم موال له[6].

ولم يكن الولاء يحدث بشراء العبد وعتقه فحسب، بل كان يتمّ أيضا في العهد الإسلامي بدخول الشخص في الدين الجديد وفي الحديث : من أسلم على يده رجل فهو مولاه، أي يرثه كما يرث من أعتقه واشترط بعض المفسّرين أن يضيف إلى الإسلام على يده المعاقدة والموالاة[7]، فيصبح فلان مولى بني فلان فينال بدخوله إلى الدّين الجديد نسبة القبيلة التي أسلم على يدها.

ورفع الإسلام بحثه على عتق العبيد وضعيّة العبد المسلم وجعله أعلى رُتبة من المشرك ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم[8] وجعل الإسلام مولى القوم من أنفسهم وجاء ذلك على لسان الرّسول عند قوله : يا أبا رافع إنّا

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 256 - 257.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 403.

[3] تقول إحدى الرّوايات أنّ سالم مولى أبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس كان لثبيتة بنت يعار الأنصاريّة وكانت تحت أبي حذيفة فاعتقته سائبة فتبناه أبو حذيفة... : ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 86.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 16، ص 400.

[5] نفس المصدر، نفس الصفحة. انظر الباب الثالث.

[6] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 250.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 401. تعرّضت جاكلين الشابي إلى دراسة هذه الظاهرة وذهبت حتى إلى ربطها بجذورها الوثنيّة وبنشأة مفهوم الله وتحدّثت عن ممهاة بين الله وعبارة ولي !! انظر : *Le seigneur des Tribus*، ص 472 - 489. ونحن نعتبر كلّ تشبيه أساسه اللغة ضعيفا !

[8] *سورة البقرة*، الآية 221. ويبدو أنّ هذه الآية نزلت في عبد الله بن رواحة الذي نكح أمته وكانت سوداء بعد أن أعتقها، فعابه الناس على ذلك وكانوا يريدون أن ينكحوا في المشركين رغبة في أحسابهم : انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 245.

أهل بيت لا تحلّ لنا الصدقة وإنّ مولى القوم من أنفسهم[1] كما كان يقول لأمّ أيمن وكانت مولاته وحاضنته يا أمّه وكان إذا نظر إليها قال : هذه بقيّة أهل بيتي[2] وهذا يتفق إلى حدّ كبير مع ما قيل حول الولاء وتشبيهه بلحمة النّسب.

ورغم ذلك فإنّ الأصل لا يُنسى كما ذكرنا هذا إضافة إلى أنّ الموالي كانوا يشتغلون في المهن اليدويّة التي كان يحتقرها أشراف المجتمع العربي الإسلامي آنذاك، فنقرأ على سبيل المثال في طبقات ابن سعد أنّ أنس بن أبي سليم ذهب إلى الرّسول فوجده عند مولى له خيّاط أو غيره يعالج صنعة له، قد صنع له ثريدة بلحم وقرع[3].

وإنّ المكانة الإجتماعيّة الدّونيّة التي يحتلّها العبيد في المجتمع العربي القديم وغيره من المجتمعات البشريّة الأخرى، قد تفسّر سبب تحريم الإسلام ملك واستعباد ذي الرّحم والحثّ عن عتقهم وجاء ذلك على لسان الرّسول الذي قال : من ملك ذي رحم فهو حرّ[4]، حتّى لا يكون إحراج في مجتمع يُقدّس قرابة النّسب والصّهر ويمكن الولاء المولى من الدّخول في نسب مواليه[5] ويحقّ لأبنائه الإنتساب إلى ولائه أو إلى ولاء أمّهم، إن كانت هي أيضا مولاة[6]، كما يبيح العرف العربي للمولى وراثة مولاه[7].

وكان هذا النوع من العلاقات شائعا بكثرة في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل وهو تواصل لسلوك جاهليّ قديم، لا يستثنى النّساء وتشير الرّوايات التي تتضمّنها مصادرنا أنّ بعض نساء الرسول كان لهنّ مواليا ونذكر من بينهنّ عائشة التي كان لها على ما يبدو غلاما أو فتى اسمه ذكوان[8]، كما كان لأمّ سلمى مولى اسمه نبهان[9].

---

[1] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 73 - 74. وبذلك حرمت الصدقة على جميع موالي بني هاشم : انظر الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 1، ص 12 - 13.

[2] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 612، رغم ذلك فإنّ الماضي لا يُنسى وذلك وضع تعرّضنا إليه سابقا عند دراستنا لموضوع التبنّي ويُروى أنّ ابن أبي الفرات مولى أسامة بن زيد، وهو ابن أمّ أيمن من زيد بن حارثة، خاصم الحسن بن أسامة بن زيد ونازعه فقال له ابن الفرات : "يا ابن بركة - يريد أم أيمن - وكان اسمها بركة قبل أن يعتقها الرسول ويزوّجها من عُبيد بن زيد من بني الحارث فرفعه الحسن إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، وهو يومئذ قاض بالمدينة أو وال لعمر بن عبد العزيز... فقال أبو بكر لابن الفرات: "إنّما أردت بهذا التصغير بها" ورسول الله يقول لها : يا أمّه ويا أمّ أيمن؟" فضربه سبعين سوطا : نفس المصدر، ص 616.

[3] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 469.

[4] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 344.

[5] تذكر مصادرنا حالات عديدة من هذا القبيل نعدّ منها دخول آل علقمة بن وقاص من بني الليث في بني تيم بسبب زواج علقمة بن وقاص من ابنة لعبيد الله بن عثمان أخت طلحة بن عبيد الله في الإسلام فدخلوا فيهم لصهرهم ومنهم آل أبي يحيى وهم موال ينتسبون إلى حكم بن سعد العشيرة : انظر ابن حبيب، *الملمّق*، ص 256 - 257. ونلاحظ هنا دخولا في الولاء بسبب مصاهرة.

[6] انظر أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 6، ص 297.

[7] ورّث الرسول أمّ أيمن خمسة أجمال وقطعة غنم : انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 615.

[8] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 295 - 296.

[9] نفس المصدر، ص 296.

وتواصل انتشار هذا النوع من العلاقات الاجتماعيّة في المجتمع الأموي، حيث تتحدّث المصادر عن فلان مولى فلانة وإقتطفنا من أنساب الأشراف للبلاذري مثالا يخصّ سليمان بن يسار ويقول راوي الخبر وكان منقطعا إلى ابن الزبير وليس سليمان بن يسار مولى ميمونة بنت الحارث بن حزن الهلاليّة الفقيه[1].

وسوف تزداد ظاهرة الولاء رواجا في الفترة العباسيّة مع إرتفاع عدد الموالي من الأجناس الأجنبيّة ورغبتهم في الإحتكاك بالعرب وكان الولاء إلى جانب الزّواج وسيلة إلى ذلك وخصّص الجاحظ في رسائله كتابا عرض فيه مناقب الموالي الترك، مع تبرير تقريبهم من العرب الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني لأنّهم عرب في المدّعي وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله : مولى القوم منهم والولاء لحمة كلحمة النّسب[2] ولمزيد تبرير هذه القرابة أضيف ما يلي : وإذا كان المولى منقولا إلى العرب في أكثر المعاني، ومجعولا منهم في عامّة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممّن جعل الخال والدا والحليف من الصّميم وابن الأخت من القوم[3].

وإنّ هذا تعبير عن فكر قديم موروث ومتجذّر في الثقافة العربيّة، سيقع إعتماده لمحاولة فسخ الفوارق الاجتماعيّة بين الجنس العربي والأجناس الدّخيلة في الإسلام، حتّى يتسنّى لها أن تلعب دورا اجتماعيّا يعيد لها مكانتها السّابقة قبل الفتح وإنّ قراءة دقيقة للمصادر تكشف لنا أنّ الرّسول هو الذي استهلّ عمليّة تذليل الفوارق بين مختلف الشرائح المكوّنة للمجتمع العربي، ذلك أنّ أغلب الذين دخلوا في الدين الجديد كانوا من المستضعفين والمقهورين والمستعبدين فتحوّلوا بإسلامهم إلى موال ممّا أدّى إلى تحسين وضعهم الإجتماعي، وإن كان ذلك من وجهة نظر أحاديّة، لأنّهم ظلّوا محلّ احتقار غيرهم من الذين رفضوا الإسلام وحافظوا على قيمهم القديمة وهذا نستنتجه من الكلام الذي قاله عروة بن مسعود الثقفي للرّسول قبيل صلح الحديبية، وكان استنفر العرب ومن حوله من أهل البوادي من الأعراب ليخرجوا معه لأداء مناسك العمرة، فقال له عروة، وكانت قريش أرسلته إليه لمنعه من دخول مكة يا محمّد، أجمعت أوشاب الناس، ثم جئت بهم إلى بيضتك لتفضّها بهم[4].

كما لاحظنا تغيّرا في موقف الرّسول من الموالي، فكان يردّ في البداية كلّ من

---

[1] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 165.

[2] المقصود بالمدّعى النّسب وبالعاقلة العصبة التي تعقل عن القاتل ديّته : انظر الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 1، ص 12.

[3] المصدر نفسه، ص 30 - 31. ونلاحظ مجددا التركيز على القرابة من جهة الأم لثباتها.

[4] ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 313. (أوشاب : أخلاط).

أتاه من قريش من غير إذن وليه[1]، ثمّ تغيّر موقفه هذا بعد نزول الآية التي نصّها : يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن إستحبّوا الكفر عن الإيمان[2] ويمكن إعتبار ذلك حثّا على العصيان والتمرّد وإخلالا بأهمّ شرط من شروط الولاء في الثقافة العربيّة القديمة وهو واجب طاعة المولى لمولاه ومخالفة لمبدإ التكتّل والتآزر بين أفراد المجموعات، الذي يرمز إليه عقد الولاء كشكل من أشكال القرابة في مجتمع عربيّ متجذر في تاريخه القبليّ[3] وذلك لتركيز مفهوم الأمّة القائم على الإسلام.

ترتكز التراكيب الاجتماعيّة التي كانت تشكّل المجتمع العربي في القرنين السادس والسابع ميلادي على النّسب والقرابة التي تظلّ قبل كلّ شيء وبقطع النّظر عن نوعها، شعورا باطنيّا ودفينا بالرّابطة القويّة التي تجمع بين الأفراد الذين تتكوّن منهم المجموعات.

وهو شعور من نوع خاصّ لابدّ من وضعه في إطاره المكاني والزماني وربطه بمحيطه الثقافي وبنظرة الإنسان العربي آنذاك للقرابة وما يترتّب عنها من حقوق وواجبات ساهمت بنصيب هامّ وكبير في حياكة الرّصيد الثقافي العربي الموروث والدّفين في اللاّوعي الجماعي.

ولم يكن الدّخول في النّسب والتركيبات الاجتماعيّة التي تهيكل على أساسها المجتمع العربي حتى في بداية الفترة الإسلاميّة الأولى مبنيّا فحسب على الأسس التي تعرّضنا إلى دراستها آنفا، بل كان أيضا نتيجة لعوامل أخرى.

• الفرض والصّداقة والمصاهرة

أوردت مصادرنا حالات خاصّة تمّ فيها إلحاق أشخاص ومجموعات برمّتها في النّسب والتركيبات الاجتماعيّة بقرارات صادرة عن السّلطة مثلما حدث في عهد عمر بن الخطّاب الذي قرّر دخول آل بكير الليثيّين في بني عديّ بفرض[4].

كما تشير الرّوايات الواردة في المصادر إلى حدوث عدّة عمليّات من هذا القبيل في الفترة الأمويّة، نذكر منها دخول آل أبي ياسر من بني تميم بفرض من عبد الملك بن مروان افترضه لهم هشام بن اسماعيل[5] وكانوا حسب زعمهم جيرانا لعمر بن الخطّاب

---

[1] كان ذلك في السّنة السادسة هجريّا على إثر عقد صلح الحديبية مع قريش : انظر نفس المصدر، ص 317.

[2] *سورة التوبة*، الآية 23.

[3] تطرّقت جاكلين الشابي إلى دراسة هذه المسألة في مؤلّفها *Le seigneur des Tribus*، ص 550 - 551.

[4] من فرّض الشّيء فرضا أي أوجبه وجوبا لازما : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 230-231.

[5] نفس المصدر، ص 257 - 258.

وهذا أثبت لأنّهم حضروا بدرا وهم يُعدّون في بدريّي بني عديّ[1].

وتذكر مصادرنا كذلك إنصهار جماعات في جماعات أخر عن طريق الصّداقة كدخول آل جعونة من بني اللّيث في بني هاشم لصداقة كانت تربط بين أبي بكر بن جعونة والعبّاس بن عبد المطلب[2] ولنفس هذا السّبب كان دخول جماعة بني العمّ في بني تميم ويبدو أنّهم نزلوا بهم في البصرة أيّام عمر بن الخطّاب فأسلموا وغزوا مع المسلمين وحسن بلاؤهم فقال لهم النّاس أنتم، وإن لم تكونوا من العرب، اخواننا وأهلنا وأنتم الأنصار والإخوان، وبنو العمّ، فلقبوا بذلك وصاروا في جملة العرب[3].

كما يتمّ الدّخول في النّسب بالمصاهرة التي سبق أن تعرّضنا إليها في الباب الأوّل من هذا البحث ولكن نستعرض مثال دخول آل أبي مسروح بن عمر البكريين في نسب عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف لصهر كان بينهما، للتأكيد على أهميّة مؤسّسة الزّواج في خلق القرابة بين الأفراد والمجموعات.

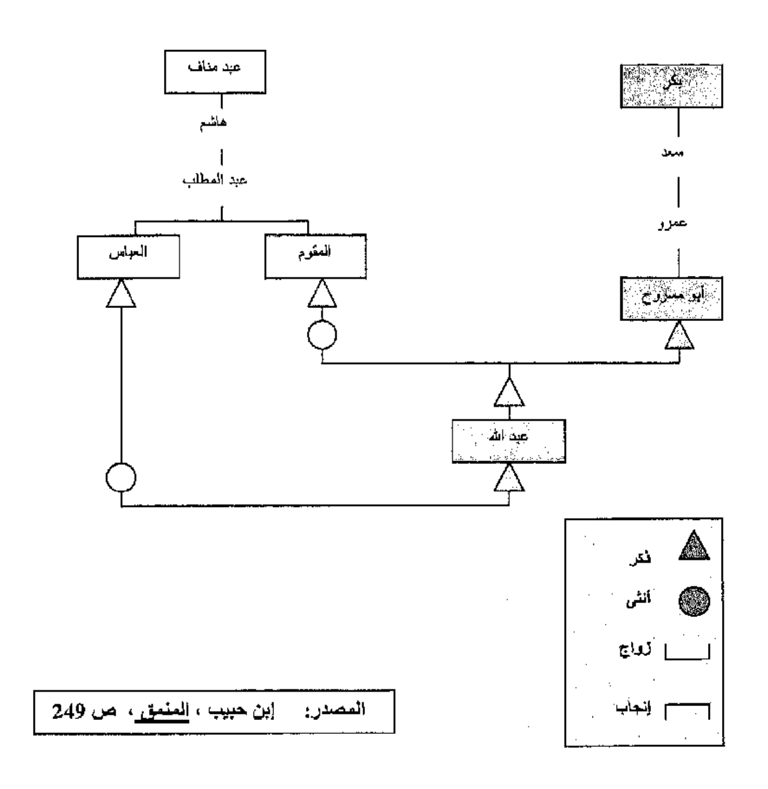
---

[1] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 258 - 259.

[2] نفس المصدر، ص 249.

[3] انظر أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 3، ص 179.

الإلحاق في النسب بالمصاهرة في المجتمع المكي قبيل ظهور الإسلام



المصدر: إبن حبيب ، المنمق ، ص 249

كلّ هذا يجعلنا ننظر للمادّة التي تُقدّمها كتب الأنساب والطبقات بتحرّي كبير، فالأنساب كما يتبيّن لم تُبنى على القرابة البيولوجيّة فحسب، بل تتدخّل فيها أيضا القرارات الذّاتيّة والاختيارات الاستراتيجيّة وقد يبرّر ذلك محاولات الإسلام الدّؤوبة للتخفيض من أهميّة الدّور الذي يلعبه النّسب في حياة العرب القدامى فإذا نفخ في الصّور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون[1] وبرزت هذه الإرادة بصورة فعليّة في المستوى القياديّ والتنظيميّ للدّولة الإسلاميّة النّاشئة، لمّا قرّر عمر بن الخطّاب توزيع العطاء على أساس السّابقة في الإسلام ولا على أساس النّسب والحسب[2]، كما يعكس الشّعر المنسوب إلى الفترة الأمويّة إرادة قويّة ورغبة في تغيير القيم الموروثة، وفي هذا قال نصيب الشّاعر :

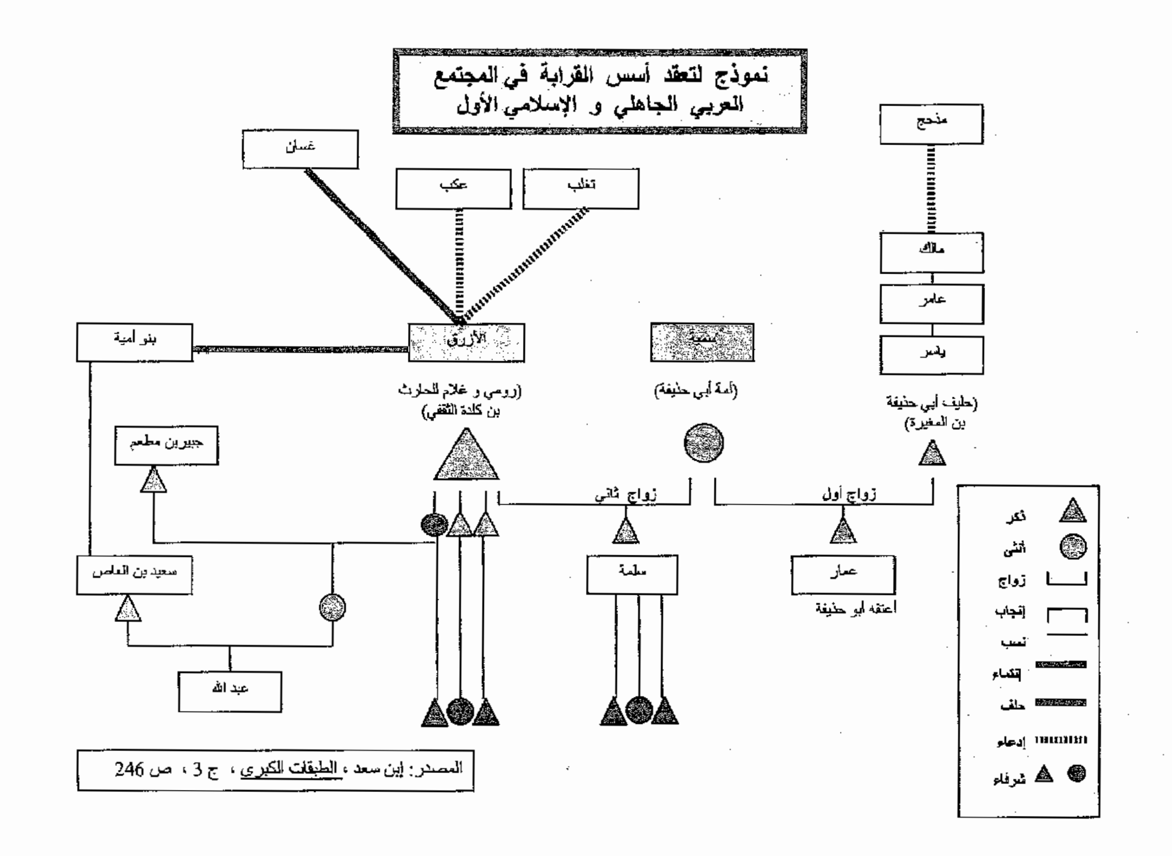
ليس السّواد بناقصي ما دام لـي   هذا اللّسان إلـى فؤاد ثابـت
من كان ترفعـه منابـت أصلـه   فبيوت أشعاري جعلن منابتي[3]

وسأله بعضهم : أيّها العبد مالك وللشعر ؟ فأجابه : أمّا قولك عبد فما وُلِدْتُ إلاّ وأنا حرّ ولكنَّ أهلي ظلموني فباعوني[4] ويبدو أنّ مواليه دعوه ليستلحقوه فأبى وقال : والله لأن أكون مولى لائقا لاصقا أحبّ إليّ من أن أكون دعيّا لاحقا وقد علمت أنّكم تريدون بذلك مالي[5].

ونلاحظ تباينا بين التشريع والممارسة إذ أنّ هذه الأخيرة بطيئة التحوّل، ذلك أنّ رواسب الماضي تظلّ حاضرة حتّى وإن تغيّرت بإرادة صادرة عن السّلطة الجديدة وهذا تفسّره القيمة الكبيرة التي توليها كلّ المجتمعات البشريّة لموروثها وسعيها إلى المحافظة على رموزه المعبّرة عن كيانها المتجذر، لذلك فإنّ محاولة فكّ رموز الموروث الثقافي العربي قد تنير السّبيل في الكشف عن الأسس الذّهنيّة والعقائديّة التي انبنت عليها كامل التراكيب الاجتماعيّة ونحتت خصوصيّاتها[6].

---

[1] *سورة المؤمنين*، الآية 101.
[2] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 613.
[3] أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 1، ص 276.
[4] نفس المصدر، ص 277.
[5] نفس المصدر، ص 265.
[6] تميّزت هذه التراكيب بتعقدها وتنوّع الأسس المبنيّة عليها كما يبرز ذلك من خلال الرّسم الموالي.



نموذج لتعقد أسس القرابة في المجتمع
العربي الجاهلي و الإسلامي الأول
مذحج
غسان
عكب
تغلب
مالك
عامر
ياسر
بنو امية
الأزرق
(رومي و غلام للحارث
بن كلدة الثقفي)
(أمة أبي حنيفة)
(حليف أبي حنيفة
بن المغيرة)
جبير بن مطعم
زواج ثاني
زواج أول
سعيد بن العاص
سلمة
عمار
اعتقه أبو حنيفة
عبد الله
ذكر
أنثى
زواج
إنجاب
نسب
إنتماء
حلف
إدعاء
شرفاء
المصدر: إبن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج 3 ، ص 246

القبيلة العربيّة ومؤسّساتها التأطيريّة

لم تعرف المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربيّة قبل مجيء الإسلام تجربة الدّولة ومؤسّساتها على عكس أطرافها الشماليّة والجنوبيّة وشكل ذلك الفضاء الجغرافي الشاسع مجالا مواتيا لتحرّكات البدو وترحالهم، باستثناء الواحات التي استقرّت بها بعض الجماعات القبليّة لتشكل ما شبّه بالجزيرات وسط بحر ممتدّ من الرّمال.

وظلّت هذه الجماعات رغم استقرارها متمسّكة بالبداوة وقيمها ولم يكن الترحال هياما أوتيها بل كان يتمّ طبق وتيرة منظّمة من النّاحيتين الزمنيّة والمكانيّة وتحت إشراف القبيلة ومؤسّساتها التنظيميّة.

ويبدو أنّ القبيلة تقمّصت دور الدّولة إلى حدّ ما، في إدارة شؤون أفرادها وتنظيم كلّ جوانب حياتهم من خلال أجهزة خاصّة وأعراف تكيّفت كثيرا مع الواقع البيئي الخاصّ الذي أفرز نمط عيش الترحال وثقافة البداوة في ذلك المحيط

واتّضح الدّور التأطيري السّياسي الذي كان للقبيلة العربيّة قبل الإسلام من خلال مهمة الإشراف على الجماعات العشائريّة التي تتألّف منها، فبرزت ككيان قائم الذّات، موحّدا ومستقلا[1]، لكنّه مختلفا عن الدولة وأجهزتها الخاصّة[2].

ويُسمّى البدو الذين لم يدينوا للملوك ولم يُملكوا ولم يصبهم سباء في الجاهليّة باللّقاح[3]، أو بالحيّ اللّقاح وهو على حدّ قول ابن منظور مشتقّ من لقاح النّاقة، لأنّ النّاقة إذا لقحت لم تطاوع الفحل[4] ومن دواعي فخر قريش وتميّزها عن سائر العرب أنّهم

---

[1] كان لكلّ قبيلة هويّتها الخاصة التي تجمع إلى جانب عنصر التسمية المكان المحدّد. ويبدو ذلك أكثر جلاء بالنسبة للقبائل المستقرّة في بعض النواتات الحضريّة في شبه الجزيرة العربيّة في نهاية الفترة الجاهليّة التي شهدت أيضا تموضعا نسبيّا للقبائل المترحّلة في مجالات جغرافيّة محدّدة يستوجب عبورها دفع معلوم لأصحابها : انظر ; حياة قطاط، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس...، تونس 1996، ص 84 - 85.

[2] راجع :

F. Gabrielli, "Tribu arabe et Etat musulman dans la poèsie de l'époque ommayade", in correspondance d'orient, n°5: Colloque sur la sociologie musulmane, actes 11 - 14 sept 1961, p 284.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 311.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

كانوا في الجاهليّة قوما لقاحا[1] وتتولى القبيلة القيام بمهمّة الإشراف الشامل على شؤون أفرادها من خلال هيئة خاصّة تعرف بمجلس القبيلة.

مجلس[2] القبيلة

لا تتوفر لدينا معلومات دقيقة حول مجلس القبيلة ونوعية العناصر التي تؤلفه وشروط الإنتماء إليه ويبدو أنّه كان يجمع رؤساء العشائر الهامّة التي تشكل القبيلة[3] وهم صفوة القوم وأعزّته وأشرافه وبخصوص مفهوم الشّرف والعزّ في الثقافة العربيّة القديمة فإنّ الدّراسات التي تناولت هذا الموضوع[4] أجمعت على مدى أهميّته في بيئة حضاريّة عماد ثقافتها الكلمة ومصداقيّة صاحبها، ذلك في غياب الأجهزة الرّدعية التي ظلّت من مميّزات الدّولة والكتابة.

وفي خصوص قريش فيُعرف الأعضاء الذين كانوا يكوّنون مجلسها بالملإ، ويقول ابن منظور في تعريفه لهذه العبارة الملأ الرّؤساء لأنّهم ملأ بما يحتاج إليه، والملأ الجماعة، وقيل أشراف القوم ووجوههم ومقدّموهم، الذي يُرجع إلى قولهم[5] وهم يجمعون إلى جانب شرف النّسب، الحنكة والتجربة التي يكتسبها الفرد على مرّ سنين حياته وبالتالي فإنّ الملأ يتكوّن من هذه الوجهة من رجال كهول ومتقدّمين في السنّ وهذا يؤكّده ما قاله بعض الأنصار الذي رجع من غزوة بدر مردّدا : ما قتلنا إلاّ عجائز صلعا فأجابه الرّسول : أولائك الملأ من قريش، لو حضرت فعالهم لاحتقرت فعلك[6].

ولا نعرف الكثير عن النظام الداخلي لهذا المجلس، ولا نعرف إن كان يجتمع على وتيرة منظّمة وطبقا لبرامج أعمال مضبوطة أو بصفة عفويّة، كما لا ندري بدقة شروط الانتماء إليه باستثناء ما ذكرناه حول ضرورة شرف الانتماء الاجتماعي أو السّن

---

[1] انظر : الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 4، ص 119.

[2] من الجلوس وهو القعود والمجلس موضوع الجلوس... والمجلس أيضا جماعة الجلوس. وفي الحديث : "وإنّ مجلس بني عوف ينظرون إليه، أي أهل المجلس على حذف المضاف : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 327. ويقال أيضا لمجلس القوم الحلة لأنهم يحلونه والحلّة مجتمع القوم والمحلّة منزل القوم : انظر نفس المصدر، ج 3، ص 297.

[3] يبدو بخصوص قريش أنّ مجلسها كان يتكوّن فقط من رؤساء العشائر الهامّة ونذكر على سبيل المثال أنّ عشيرة عديّ بن كعب لم يكن لها سيّد يقوم بأمرها : انظر ابن حبيب، *المنمّق*، ص 129 - 130.

[4] B. Farès, *l'Honneur chez les Arabes*

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 165- 166. ومن بين التفاسير التي أضافها الكاتب أنّ الملأ إسم مشتقّ من ملأ الشيء يملؤه ملأ فهو مملوء والجمع ملاء، وفي حديث أم زرع : "ملء كسائها وغيظ جارتها"، أرادت أنّها سمينة فإن تغطّت بكسائها ملأته، فالملأ يشير إذا إلى الكثرة والعدد أي الكمّ لكنه كمّ يتكوّن من صفوة القوم وعليتهم إذ يقول ابن منظور: "الملأ : العلية".

[6] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

ومن المؤكد أنّ أصحابه كانوا يتحلون إلى جانب ذلك ببعض الخصال المحمودة في تلك الفترة كالمروءة والفروسيّة والدّراية بشؤون الحرب والذكاء والحلم.

وإنّ هذه الخصال التي نعتبرها من أهمّ العناصر المكوّنة لثقافة البداوة، التي سنعود إليها لاحقا، ضروري توفّرها في عناصر المجلس طبقا لنوعيّة مهامّه، فالملأ أيضا، وعلى حدّ تعبير ابن منظور : القوم ذوو الشارة والتجمّع للإدارة[1] وبخصوص الملإ المكّي فيبدو أنّه كان يشكل في حدّ ذاته حالة خاصّة ربطها القرآن[2] بصفة عامّة بحضارة الإستقرار والمدن والقرى والملوك[3] والأنبياء[4] ونتساءل إن كان ظهوره مرتبطا بقريش وبشخصيّة قصيّ ؟

تواصل وجود الملأ بعد وفاة قصيّ، لكن لم يعد له سيّدا بل أصبح تحت إشراف هيئة متكوّنة من رؤساء العشائر الهامّة في قريش ويبدو أنّه كان لكلّ واحدة منها مجلسها الخاصّ الذي تجتمع به[5].

من المؤكد أنّ الملأ كان يجتمع كمجلس أعلى، كلما دعت الحاجة لمناقشة المسائل الهامّة التي يتحتم اتخاذ قرارات جماعيّة في شأنها، كقرار الحرب والسلم وإبرام عقود التحالف مع القبائل الأخرى فكان مجلسا استشاريّا[6].

ولا يقتصر دور الملإ على معالجة القضايا ذات الصبغة الخارجيّة بل يهتمّ أيضا بالشؤون الداخليّة للقبيلة كتسوية الخلافات التي يمكن أن تنشب بين العشائر والأرهاط التي تكوّنها، أو البتّ في مسائل الثأر وحمل الدّية، التي سنتعرّض لها لاحقا.

وأدقّ من كلّ ذلك يشرف المجلس على مراسم الخطبة والزواج ونشير هنا إلى مؤسسة دار الندوة التي يمكن اعتبارها هي الأخرى من بين المؤسسات القرشيّة التي تتماهى إلى حدّ كبير مع الملأ.

---

[1] نفس المصدر، ج 13، ص 166.

[2] أورد القرآن هذا المصطلح إثنان وعشرون مرّة في كلّ من سورة البقرة والأعراف وهود ويوسف والشعراء والنمل والقصص والصافات...

[3] سورة *الأعراف*، الأيتان 109 و127.

[4] سورة القصص، الآية 20؛ وسورة النمل، الآية 29؛ سورة هود، الآية 27؛ سورة يوسف، الآية 43.

[5] نشير إلى ما أورده البلاذري بخصوص وقوف الخليفة عثمان بن عفان على بني مخزوم في مجلسهم، قائلا لهم : "إنّه ليعجبني ما ارى من جمال أمركم وهيبتكم...". ويبدو أنّ اللقاء انتهى بتزويج عثمان ابنته من عبد الرحمان بن الحارث بن هشام بن المغيرة وكان أحد أسياد قريش : انظر البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 171 - 176. وما يمكن ملاحظته هو تواصل التنظيم الاجتماعي القديم في العهد الإسلامي الأوّل.

[6] نلاحظ ممهاة في اللغة العربيّة بين الملإ والتشاور وفي حديث عمر بن الخطاب حين طعن : "أكان هذا عن ملإ منكم؟" والمقصود هنا مشاورة من أشرافكم وجماعتكم : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 166 - 167.

دار الندوة[1]

يبدو أنّ دار الندوة التي أصبحت دار الإمارة بمكّة أيام معاوية، كانت في الأصل دار قصيّ التي كان يتجمّع فيها القوم للتّشاور في أمورهم في محضره أو محضر بعض أولاده وهم عبد الدّار وعبد مناف وعبد العزّى وعبد قصيّ، خاصّة فيما يتعلّق بأمور الزواج التي كانت لا تتمّ إلا في دار قصيّ وقرار الحرب والسّلم مع القبائل الأخرى.

والظاهر أنّه عندما استقرّت الأمور بالنسبة لقبيلة قريش وتأكّدت هيمنة قصيّ على بقيّة العشائر والقبائل التي تعيش في فلكها وفي محيط الحرم، ضاقت داره عن القيام بدورها كمقرّ اجتماع الملأ لإدارة شؤون مكّة، فقرّر قصيّ بناء دار جديدة عرفت باسم دار الندوة يتجمّع فيها رؤساء القوم للتشاور في مصالحهم باختلاف أنواعها وكان بناء هذه الدّار بجوار الكعبة ممّا يضفي عليها طابعا مقدّسا ورسميّا وتولّى قصيّ رئاسة دار النّدوة وكانت له قيادة الجيوش وهو لواء الحرب وإليه الحجابة[2] والسقاية[3] والرّفادة[4] ولمّا طعن في السنّ ورّث هذه المهام لابنه الأكبر عبد الدّار.

وتميّزت قريش بدار النّدوة التي كانت مجتمع الملإ من قريش في مشاوراتهم ومعاقدهم وفيها كانوا ينتدون ويتشاورون في حروبهم وأمورهم ويعقدون الألوية ويزوّجون من أراد التّزويج[5].

وبالتالي فإنّ هذا المجلس لم يكن قارّا وهو ما يؤكّده التفسير اللغوي لمصطلح النّادي نفسه، إذ يقول ابن منظور أنّه لا يسمّى ناديا حتّى يكون فيه أهله، وإذا تفرّقوا لم يكن ناديا[6] وإنّ ذلك لتجسيد لكامل البناء القبلي الذي تعرّضنا إلى دراسته آنفا وبيّنا مدى حركيّته، فقد تتّحد كامل العناصر المكوّنة للقبيلة وتعيش حالة إستنفار قصوى لتدافع عن

---

[1] النّدوة من ندا القوم ندوا وانتدوا وتنادوا أي اجتمعوا والنّدى المجالسة والنّديّ المجلس ما داموا مجتمعين فيه ! والندوة الجماعة ودار الندوة دار الجماعة سمّيت من النّادي : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 98 - 99.

[2] الحجابة من حجب الشيء ستره. والحاجب البوّاب، صفة غالبة وخطته الحجابة. والحجابة في بني قصيّ ومعناها حجابة الكعبة وهي سدانتها وتولّي حفظها وهم الذين بأيديهم مفاتيحها : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 50.

[3] السّقاية من السّقي وهو الحظّ من الشرب. والسقاية الإناء يُستقى به. وسقاية الحاج سقيهم الشراب... انظر نفس المصدر، ج 6، ص 299 - 300.

[4] الرّفادة من الرّفد أي العطاء والصلة. والرّفادة شيء كانت قريش تترافد به في الجاهليّة، فيخرج كلّ إنسان مالا بقدر طاقته فيجمعون من ذلك مالا عظيما أيام الموسم، فيشترون به للحاج الجزر والطعام والزبيب للنّبيذ، فلا يزالون يطعمون النّاس حتى تنقضي أيام موسم الحجّ. وكانت الرّفادة لبني هاشم. وأوّل من قام بها هاشم بن عبد مناف وسمّي هاشما لهشمه الثّريد كما يعني الهشم : الحلب : نفس المصدر، ج 5، ص 264.

[5] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، ج 1، ص 125.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 98.

كيانها من أي خطر يهدّدها وعند زوال هذا الخطر تتفرّق القبيلة أو العشائر التي تكوّنها لتعود من جديد إلى حياتها العادية بمختلف جوانبها ومشاغلها وكذلك كان المجلس أو الملأ أو دار الندوة، متطابقا من حيث التنظيم والمعنى مع التراكيب القبليّة والعشائريّة في الثقافة العربيّة، حيث يماهي القرآن مصطلح النادي مع العشيرة فيلدع ناديه[1] والمُراد بالنادي حسب تفسير ابن كثير قومه وعشيرته[2].

وبخصوص نوعيّة السّلطة التي كان يمارسها مجلس القبيلة أو الملإ المكي على المجتمع، فإنّنا لا نستطيع معاينتها بمقاييس غريبة عن تلك البيئة التي لم تعرف مبدأ الدولة وأجهزتها الرّدعية ويبدو أنّ مجلس القبيلة كأعلى هيئة في المجتمع العربي قبيل الإسلام كان يمارس سلطة أدبيّة قويّة على الأفراد في مجتمع يقدّس الكلمة ويحترم مضمونها ويطبّقه دون الحاجة لأيّ سلطة تنفيذ أو قهر.

ويبدو أن الخلع من المجموعة، كان أقصى العقوبات التي يمكن للمجلس تسليطها على أي شخص خالف الأعراف الجارية أو اقترف أيّ جرم كان في حقّ القبيلة أو حقّ غيرها من المجموعات وأصل الخلع النّزع[3] ذلك أنّ الأفراد الذين يكوّنون المجموعة متعاهدين ومتعاقدين على النّصرة والإعانة، فكان يؤخذ كلّ واحد منهم بالآخر وفي حالة قرار المجلس إسناد عقوبة الخلع على أحدهم فإنّهم يتبرّؤون منه ويظهرون ذلك للنّاس في المواسم والأسواق قائلين : إنّا خلعنا فلانا فلا نأخذ أحدا بجناية تجني عليه ولا نؤاخذ بجناياته التي يجنيها[4] ويسمّى هذا الشخص في الجاهليّة الخليع[5] وما نلاحظه هو التطابق الكبير في المخيّلة الجماعيّة في تلك الفترة بين الخليع والثياب المنزوع والملقى[6].

ويبدو أنّ العرب كانوا ينفون خلعاءهم إلى بعض الجزر أو الجبال وأنّ عمر بن الخطاب سار على خطاهم لمّا قام بنفي الشاعر أبو محجن الثقفي لمعاقرته للخمر، بعد أن أقام عليه الحدّ مرارا وهو لا ينتهي[7].

وتشير مصادرنا إلى أنّ الخلعاء كانوا يشكّلون في نهاية العهد الجاهلي فئة

---

[1] سورة *العلق*، الآية 17.
[2] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 531.
[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 179.
[4] نفس المصدر، ص 180.
[5] سبق وأن تعرّضنا لذلك آنفا.
[6] ابن منظور، نفس المصدر، ص 180.
[7] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 19، ص 5.

خاصّة خارجة عن النّظام العامّ للمجموعة، لا تتمتّع بأيّ حماية أو تغطية أمنيّة[1]، فالخلع يُعرف أيضا في الثقافة العربيّة بهدر الدّم وهو أقصى ما يمكن تسلطيه كعقوبة في مجتمع يقدّس سائل الحياة وما يرمز إليه من معاني عميقة ومتجذّرة في التاريخ السّامي والإنساني بصفة عامة[2].

فالمهدور دمه لا قيمة له ولا مكان له في المجتمع العربي القديم الذي لم يكن يعرف المؤسسات القضائيّة المردفة بالسلطة التنفيذيّة وبأجهزة الرّدع، فكانت الخلافات بين الأفراد تسوّى بطريقة عُرفية عن طريق مؤسستي الثأر والدّية.

وبخصوص المجلس فيبدو أنه كان من المميّزات الثقافيّة للنّظام القبلي وحضارة البداوة بصفة عامة ولا ندري إن كان المجلس القبلي متماثلا في الجماعات العربيّة الأخرى مع ما كان عليه في قريش من حيث التنظيم والعناصر المكوّنة له والمؤسّسات الملحقة به.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّ قريش كما سبق أن ذكرنا، بلغت مرحلة من النضج في أواخر الفترة الجاهليّة وحسن التنظيم السياسي والإجتماعي، جعلتها تحتلّ مكانة متميّزة بالنسبة لبقيّة العرب وبوّأتها هذه المرتبة لإستقبال الحدث التاريخي الكبير وهو الإسلام، الذي استند من ناحية التنظيم إلى قاعدة متينة، ممّا يفسّر صموده في وجه الزّمان التاريخي وإستمراريّته[3].

لكنّ قريش لم تبلغ هذه المكانة إلاّ بعد مرورها بمراحل متواترة وتجارب عديدة وهامّة ولابدّ أنّ القبائل العربيّة الأخرى كانت تمرّ في تلك الفترة بوضعيّات ومراحل تجاوزتها قريش، فكانت لها نظمها ومجالسها المتماشية إلى حدّ كبير مع أوضاعها الخاصّة وظروف عيشها ونوعيّة اقتصادها.

والمهمّ أنّ الأرضيّة والقاعدة التي أفرزت ثقافة المجلس هي نفسها بالنسبة للجميع وهي على علاقة متينة بالبداوة وبحياة الترحال، السّابقة لحضارة الإستقرار، في كامل بلاد العرب[4].

لكلّ هذا وجدت بعض الإختلافات، الشكليّة خاصّة، بين مجالس القبائل العربيّة

---

[1] كثيرا ما كان يلجا الخليع إلى قبيلة أخرى للحصول على إجارتها أو حلفها إن كان شريفا في قومه، وإلا فغالبا ما ينضمّ الخليع إلى فئة الصعاليك الذين وصلتنا أخبارهم وطرائفهم عبر الشعر العربي. وعرّف ابن منظور صعاليك العرب بذؤبانها والكلمة مشتقة من التصعلك ومعناه الفقر : انظر *لسان العرب*، ج 7، ص 350 : فهل هو الفقر من المال أم من مساندة المجموعة ؟

[2] فكرة أساسيّة في كامل الثقافة العربيّة.

[3] وهي فكرة هامّة أبرزها هشام جعيط في كتابه *الفتنة*... ولنا عودة إليها في مناسبات لاحقة من هذا العمل.

[4] انظر حياة قطاط : *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I...، 1996 ، ص 37 - 41.

باختلاف أنواعها، فكانت هناك القبائل المترحّلة والقبائل المستقرّة والقبائل الكبيرة والقبائل الصغيرة والقبائل الشريفة والقبائل الوضيعة وكان لكلّ صنف منها ظروف عيشه الخاصّة ومشاغله اليوميّة المتماشية معها.

وممّا يؤكّد مدى تجذّر مؤسسة المجلس في الثقافة العربيّة قبل الإسلام هو استمرار وجوده فترة طويلة بعد ظهور الدّين الجديد، حتّى وإن تغيّرت نوعيّة مهامّه إثر بناء الدولة العربيّة الإسلاميّة التي تولّت مهمة الإشراف على شؤون الأمّة[1]، فتواصل وجود المجالس التي أصبح بعضها تحت إشراف الرّسول خاصّة يوم الجمعة، حيث كان المسلمون يتجمّعون ويتحاورون حول مشاغلهم ويتناقشون في كلّ المسائل التي لها علاقة بحياة الأمّة وكان ما حدث في أحد هذه المجالس سببا في نزول آية قرآنيّة نصّها : "يا أيّها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسّحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم"[2].

ومنذ أن تولّت الدولة الإسلاميّة بمعيّة مؤسساتها وهياكلها الإداريّة تسيير شؤون المسلمين بدأت نوعيّة مهامّ المجلس القبلي تتغيّر وظلّت هذه المهام مقتصرة تقريبا على الإشراف على الشؤون الداخليّة للأفراد التي كان معظمها يُسوّى دون تدخّل الدولة ونذكر من بينها بالخصوص الزواج وقضايا الثأر والدّية التي ظلّت من مشمولات مجلس القبيلة والنّظام القبلي عامّة.

واتخذ المجلس في الحضارة العربيّة الإسلاميّة طابعا ثقافيا أيضا، على شاكلة النّوادي الأدبيّة وحلقات الدّرس والحوار ولا يعني هذا أنّه لم يقم بهذا الدّور في الفترة الجاهليّة التي لا نعرف عنها الكثير، من ذلك أنّ الشعر الذي ميّز حياة العرب الجاهليّين وطبعها بطابع خاصّ كان حيّا وحاضرا في جميع التّجمّعات ولا شكّ أنّ المجلس الذي شكّل تجمّعا من نوع خاصّ من حيث نوعيّة الأشخاص الذين يشكّلونه والشريحة الاجتماعيّة التي ينتمون إليها، كان فرصة مواتية لإلقاء الشعر، خاصة وأنّ العديد من الأسياد كانوا شعراء[3]، وأنّ الشعر كان يحتلّ مكانة هامّة في ثقافة المجتمع الجاهلي.

وظلّ أشراف القوم يشكّلون المجالس في الفترة الإسلاميّة وتشير بعض

---

[1] يقول ابن منظور : "الأمّة : القرن من الناس ويقال قد مضت أمم أي قرون وأمّة كلّ نبيّ : من أرسل إليهم من كافر ومؤمن..." ويقول أيضا : "كلّ قوم نسبوا إلى نبيّ فاضيفوا إليه فهم أمّته" : *لسان العرب*، ج 1، ص 215. وبخصوص مفهوم الأمّة انظر أيضا: ART "UMMA" In EI/II, P 1069 وتختلف الأمّة عن القبيلة التي تقوم العلاقة بين أفرادها على القرابة في حين الدين هو الذي يربط بالخصوص بين أفراد الأمّة : إخوان في الدّين".

[2] *سورة المجادلة*، الآية 11. وانظر تفسير الآية في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 325 - 326.

[3] نذكر من بينهم عمرو بن كلثوم من تغلب بن وائل وأمّه أسماء أو ليلى بنت مهلهل بن ربيعة أخو كليب الذي يُضرب به المثل في العزّ، عاش في القرن السادس ميلادي : انظر تعريفه في كتاب الزوزني، شرح المعلقات العشر، ص 194 - 197. ونذكر أيضا إمرؤ القيس بن حجر بن الحارث بن عمرو بن حجر آكل المرار آخر ملوك كندة عاش في النصف الأوّل من القرن السادس ميلادي : انظر ترجمته في نفس المرجع، ص 22 - 28.

المصادر إلى وجود مجلس عُرف بمجلس القلادة في فترة معاوية بن أبي سفيان الذي اهتمّ به بصفة خاصّة، فكان كلّما قدم عليه قادم سأله عليه ويُروى أنّ المجلس كان يتكوّن من أشراف قريش وغيرهم وأنّ فيه أبناء المهاجرين، وكان يُسمّى القلادة لأنّه حسب قول ابن حبيب يُشبّه بالقلادة المنظومة بالجواهر لحسنه وجماله وشرف أهله[1].

ونحن لا نعرف الكثير عن هذا المجلس وعن نوعيّة مهامّه، ماعدى أنّه كان يجمع أشراف القوم ووجوههم وهم ليسوا في الواقع إلاّ الأشراف القدامى، الذين ورثوا شرف الانتماء الاجتماعي والسّيادة والعزّة عن آبائهم، ممّا يضفي على هذا المجلس صبغة شرفيّة وإجتماعيّة بالخصوص.

وشكّل الأشراف القدامى قوّة اجتماعيّة في العهد الأموي حيث تمّ ابقاؤهم على رؤوس قبائلهم، فكان رئيس كندة مثلا الأشعث بن قيس في الجاهليّة والإسلام وحتى بعد أن تفرّقت القبائل جغرافيّا إثر حركات التمصير والاستقرار في المدن الإسلاميّة الجديدة، تمّت المحافظة على رؤساء القبائل في وظائفهم القديمة بتزكية من النّظام السياسي الجديد وتمّ تعيين رؤساء على أقسام القبائل في جميع المدن الإسلاميّة، فكان هناك في العهد الأموي رئيس تميم في الكوفة ورئيس تميم في البصرة ويؤكّد كل هذا مدى تجذّر وظيفة السّيادة والرّئاسة في الثّقافة العربيّة، كما يُشير إلى عمليّة استرداد للسّلطة من قبل الأشراف القدامى بطريقة أخرى وباستغلال الموروث الجماعي بذكاء، رغم تهيكل الدّولة ودواليبها.

السّيادة في الثقافة العربيّة القديمة : شروطها ووظائفها

احتلّت وظيفة السّيّد أو الشّيخ[2] مكانة هامّة في المجتمع العربي القديم باعتبارها تشخيصا وتجسيدا للمؤسّسة القبلية والعشائريّة، ذلك أنّ العديد من العشائر والقبائل

[1] ابن حبيب، *المنمّق*، ص 357.

[2] يمكن الرجوع إلى : art "Soyyid" in, *EI*, T IX, p, 119 - 120

حيث ذكر صاحب المقال بعض التسميات المرادفة للسّيد ونذكر منها عميد وعماد وسيّد المرباع ورئيس وقائد وخطيب وزعيم... وأشار إلى أنّ الشيخ تسمية تطلق على سيّد القبيلة في الأوساط العربيّة البدويّة خاصّة في القرون الأخيرة، مع أنّنا نلاحظ من خلال الشعر العربي رواج استعمال لقب الشيخ في المعنى المذكور حتّى في القرون الإسلاميّة الأولى :

يحسبه الجاهل، ما لم يعلما
شيخا، على كرسيّه، مُعمّما
لـو أنّـــه أبـان أو تـكلّـمـا...

ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 254، والشيخ كما عرّفه ابن منظور هو من استبانت فيه السّنّ وظهر عليه الشيب. وقيل هو الشيخ من خمسين إلى آخره...

العربيّة كانت تحمل أسماء أسيادها الذين كوّنوها مثل كنانة وربيعة إلى غير ذلك[1].

ويعتبر الجاحظ أنّ التسويد لم يكن إلاّ للعرب وأنّ العجم لا تطيع إلاّ للملوك ويظيف قائلا : الذي أحوج العرب في الجاهليّة إلى تسويد الرّجال وطاعة الأكابر بعد دورهم من الملوك والحكّام والقضاة فكان السّيد في منعهم من غيرهم ومنع غيرهم منهم ووثوب بعضهم على بعض في كثير من معاني السلطان[2]، كما يعتقد أنّ طاعة السلطان هي غير طاعة السّادة، لأنّ السلطان يملك أبدان الناس ولهم الخيار في عقولهم والأمر نفسه بالنسبة للموالي والعبيد وتكون طاعة الناس للسّيد طاعة محبّة وديونة[3] والسّيد على حدّ تعبير ابن منظور، يطلق على الربّ والمالك والشريف والفاضل والكريم والحليم ومحتمل أذى قومه والزوج والرّئيس والمقدّم، وأصله من ساد يسود[4].

ويعرّف ابـن منظور الرّب بالمالـك والسيّد والمدبّر وهو من ربّ يربّ أي ملك[5]. وقيل للملك في الجاهليّة الربّ وقال الحارث بن حلزة :

وهو الرّبّ والشّهيد على يو م الحيارين، والبلاء بلاء[6]

ونستنتج إلى جانب الخصال المطلوبة في السّيد[7]، والتي سوف نعود إلى شرحها وتحليلها لاحقا، مماهاة في الثقافة العربيّة القديمة بين السّيد والرئيس والرّب.

وبخصوص لقب الرّب فيبدو أنّه كان لقبا معبّرا عن أعلى مرتبة في السّيادة لم تكن في متناول الجميع ولا يكتسب هذه الصفة من الأسياد إلاّ من تمكّن منهم من أن يكون مطاعا ومالكا للنّاس والرّئيس سيّد القوم وهو رأسهم ومقدّمهم، وهو لقب مشحون بمعنى حربيّا، فالرّئيس هو قائد الفرسان في ساحات القتال[8] وهو أيضا صاحب الرّبع أو المرباع والمرباع ما يأخذه الرئيس ويتمثّل في ربع الغنيمة :

لك المرباع منها والصّفايا وحكمك والنّشيطة والفضول[9]

---

[1] لا ندري الكثير عن حقيقة وجود هؤلاء الأشخاص أو إن كانوا فقط من نسيج خيال النسابة ؟ وما يهمّنا هو اعتبارهم مؤسّسي المجموعات التي وضعوا عليها وتسمّيها بأسمائهم.

[2] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 4، ص 188.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 422.

[5] نفس المصدر، ج 5، ص 94 - 95.

[6] نفس المصدر، ص 94.

[7] وهي خصال تدخل في باب القيم العامّة والأخلاق المنشودة في الثقافة العربيّة القديمة.

[8] انظر حياة قطاط : *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس I...، تونس 1996، ص 116.

[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 114. والصّفايا : ما يصطفيه الرّئيس. والنّشيطة: ما أصاب من الغنيمة قبل أن يصير إلى مجتمع الحيّ. والفضول : ما عُجز أن يُقسم لقلّته وخُصّ به الرّئيس. وما نلاحظه في مختلف الشروح التي قدّمها ابن منظور للمرباع أو الرّبع هو ربطه بالرّئيس كقائد حربيّ مطاعا وسط قومه وسيّدا.

من جهة أخرى قال الشاعر : تهدى الرّعية ما استقام الرئيس[1] ومعناه أنّ الرئيس يمكن أن يكون مستقيما أو ظالا فإذا كان مستقيما صلحت أحوال الرّعيّة باقتدائها به وإذا كان ظالا ظلت، ممّا يدلّ على أنّه لا يمكن لكلّ رئيس أو سيّد إكتساب صفة أو لقب الربّ وبلوغ أعلى مرتبة في السّيادة ويبدو أنّ نفوذ الرّب كان يتجاوز حدود قومه فتنقاد إليه حتّى القبائل الأخرى التي لها أسيادها، لتدين له بالولاء والطاعة[2] وتُرجّح جاكلين الشابي إمكانيّة بلوغ الرّسول هذه الرتبة في الوسط القبلي الذي بثّ فيه دعوته وتلقبه بالرّب[3] على غرار حذيفة بن بدر الفزاري وكان ربّ معدّ مثلا، وهو من أشار إليه لبيد في هذا البيت الشعري الذي قال فيه :

وأهلكنا يوما ربّ كنده وابنه وربّ معدّ بين خبت وعرعر[4]

ومن جهة ثانية يبدو لقب الربّ في الرّصيد الثقافي العربي القديم مشحونا بمعاني دينيّة عميقة، ذلك أنّ العرب القدامى كانوا يطلقونه على بعض الآلهة أو البيوت التي كانوا يعظمونها ومن ذلك أنّ اللات وهي الصخرة التي كانت تعبدها ثقيف بالطائف كانت تسمّى الرّبة[5] ويقال أيضا أنّ الرّبة كانت بيتا لثقيف يضاهون به الكعبة[6] والرّبة أيضا كعبة بنجران لمذحج وبني الحارث بن كعب يعظمها النّاس[7]، وليس من قبيل الحداثة في القرن السابع ميلادي تلقيب الله بمفهومه الإسلامي الجديد بالرّب، فهو لقب معروف وقديم في الثقافة العربيّة الدينيّة[8]. والمعروف في الأعراف العربيّة القديمة أنّ السّيد كان ينتخبه المجلس إذا توفرت فيه جملة من الشروط اللازمة أو البعض منها والتي نذكر منها بالخصوص شرف الانتماء الاجتماعي الذي يتماهى إلى حدّ كبير مع السيادة والسّن والتجربة والخبرة، إلى جانب الخصال الفرديّة كالشجاعة والخبرة القتاليّة والأخلاقيّة كالحلم[9].

وجرت العادة أن يخلف الأبناء في بعض الحالات آباءهم الأسياد على رأس القبيلة أو العشيرة، إلا أنّ ذلك كان نادرا في الوسط العربي وفي ثقافة البداوة التي تتنافى قيمها مع مبدأ الحكم الوراثي وفي هذا الصدد قال عامر بن الطّفيل :

---

[1] المصدر نفسه، ص 80.

[2] art "Badw", in, *EI*, T II, p 918

[3] J. Chabbi, *Le seingeur des tribus*, p 286-289.

[4] نفس المرجع، نفس الصفحتين.

[5] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 95، وانظر أيضا ابن الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 109.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[7] نفس المصدر، ص 69.

[8] لنا عودة لهذا المصطلح بصفة مُعمّقة في الباب الثالث من هذا البحث.

[9] سوف نتعرّض في ما يلي إلى دراسة بعض الخصال المطلوب توفرها في السيد العربي مع التركيز على تلك التي نعتبرها الأهمّ في نطاق هذه الدّراسة.

وإنّي وإن كنت ابن سيّد عامر   وفارسها المشهور في كلّ مركب
فما سوّدتني عامر عن وراثـة   أبـى الله أن أسمـو بأمّ ولا أب[1]

وليس في تاريخ العرب قبل الإسلام على ما يبدو، أكثر من أربع أسر تعاقب فيها أربعة أحفاد على سيادة قبائلهم وفي رواية نُسبت لابن الكلبي أنّ كسرى سأل النّعمان قائلا : هل في العرب قبيلة تستشرف على قبيلة ؟ فأجابه : نعم ما كانت له ثلاثة آباء متوالية رؤساء ثمّ اتّصل ذلك بكمال الرّابع فطلب ذلك فلم يصبه إلاّ في آل حذيفة بن بدر بيت قيس عيلان، وآل حاجب بن زارة بيت تميم، وآل ذي الجدين بيت شيبان، وآل الأشعث بن قيس بيت كندة[2].

ونلاحظ أنّ هؤلاء كانوا أصحاب شرف ثابت ومتجذّر في قبائلهم فكانوا يشكّلون بيوتاتها بمعنى الشرف والعزّة. ويُعدّ الشرف شرطا رئيسيّا من شروط السيادة في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعد ظهوره أيضا[3].

والشرف كما يقول ابن منظور : الحسب بالآباء والشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء ورجل شريف ورجل ماجد له آباء متقدّمون في الشرف[4] ولا يكون المجد إلاّ بكرم الآباء[5] وقال عمرو بن كلثوم وكان سيّدا شريفا وشاعرا[6] :

ورثت مهلهـلا والخيـر منه   زهيرا نعم ذُخر الذّاخرينـا
وعتابـا وكلثومـا جميعـا   بهم نلنـا تراث الأكرمينـا
وذو البرة الذي حُدثت عنـه   به نُحمى ونحمي الملتجينا[7]

لكنّه قال أيضا :

ورثنا المجد قد علمت معدّ   نطاعن دونه حتّى يبينا[8]

ومعنى ذلك أنّ وراثة شرف الآباء وكرمهم لا يكفي وإن كان هاما للتّسوّدد ولا بدّ من أن تتوفّر في السّيد بعض الخصال الفرديّة حتّى يعزّ، ذلك أنّ العزّ في الأصل

---

[1] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 3، ص 128.
[2] أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ج 17، ص 105.
[3] شكّل أشراف القبائل في المجتمع الإسلامي الأوّل قوّة اعتمد عليها الخلفاء الراشدين في تركيز الدّولة الجديدة، ومعاوية بن أبي سفيان من بعدهم في توطيد حكمه وفي القضاء على حركات المعارضة.
[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 90.
[5] نفس المصدر، ج 13، ص 28.
[6] هو أبو عبّاد عمرو بن كلثوم التغلبي وأمّه ليلى بنت المهلهل، كان أعزّ النّاس وأكثر العرب ترفّعا. ويبدو أنّه ساد قومه وهو في الخامسة عشر من سنّه. وهو صاحب المعلّقة الخامسة من المعلّقات : انظر الزّوزني، *شرح المعلّقات العشر*، ص 198- 199، انظر أيضا : A. Miquel, *la littérature Arabe*, p 20
[7] الزّوزني، *شرح المعلّقات العشر*، ص 215 - 216.
[8] نفس المرجع، ص 210. وفي شرحه لهذا البيت أشار الزّوزني أنّ الشاعر أراد به : ورثنا شرف آبائنا قد علمت ذلك معدّ، نطاعن الأعداء دون شرفنا حتّى يظهر الشرف لنا.

االقوّة والشدّة والغلبة[1] والعزيز هو المنيع الذي لا يُغلب ولا يُقهر[2] وأولى العرب القدامى عناية كبيرة للعزّ واشتهر به أناس خلد التراث العربي المنقول ذكرهم ويُعدُّ من بين هؤلاء قيس بن عديّ بن سعد بن سهم.

ولقيس قال الشاعر :

في بيته، في بيته يؤتى الندى كأنّه في العزّ قيس بن عدي[3]

وشكّل الأشراف الذين عزّوا وسادوا شريحة اجتماعيّة مميّزة في المجتمع القرشيّ قبيل الإسلام ونذكر من بينهم الأسودان وهما الأسود بن المطلب بن أسد والأسود بن عبد يغوث الزّهري ومن عزّهما أنّهما كانا يطوفان بالبيت متقلدين بسيفين سيفين[4]، ويرمز هذا إلى ضرورة تحلّي السيد العزيز في قومه بجملة من الخصال الحربيّة تتمثل بالخصوص في القدرة على القتال والدّفاع ويتطلّب ذلك توفّر مجموعة من الشروط لأداء أهمّ وظيفة من الوظائف التي كان السيّد العربي مطالبا بأدائها في تلك البيئة بالذّات وهي الوظيفة الحربيّة.

الزّعامة الحربيّة

في بيئة تميّزت بظروفها الطبيعة القاسية، شكّل الرّعي الرّكيزة الأساسيّة للاقتصاد وتماهى إلى حدّ كبير مع حياة الترحال والبداوة التي فرضتها البيئة الصحراويّة على الإنسان العربي في تلك الفترة[5] وكانت الماشية كثروة متنقلة هشّة، يسهل نهبها بقدر ما تصعب حمايتها، ممّا جعل الرّحل يعيشون في حالة استنفار دائمة إمّا للدّفاع عن حيواناتهم وغيرها ممّا يملكون، أو للإغارة على ماشية غيرهم ونهبها، فالعرب كما قال الجاحظ، هم قوم الغارات فيهم كثيرة[6].

وكثرة الإغارة كانت من بين الخصال التي يُمدح بها السيد بعد موته وعن ابن اسحاق أنّ أميّة بن أبي الصلت قال يرثي من أصيب من قريش يوم بدر[7] :

ألا بكيت على الكرا م بني الكرام أولي الممادح

كبكا الحمام على فرو ع الأيك في الغصن الجوانح

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 185.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 177 - 178 : وكان قيس نديما لأبي العاص بن أميّة يجالسه في الشراب.

[4] نفس المصدر، ص 174.

[5] راجع الفصل الأوّل من الباب الثالث من هذا البحث.

[6] الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج 3، ص 11.

[7] انظر : ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 27.

مـــاذا ببـــــدر فالعقنقـــــل   مـــن مـــرازبـة[1] جـحـــاجـح[2]
شـــمــــط وشبّـــان بهــــا   لـيـــل[3] مـــغاويـــر[4] وحـــاوح[5]

ويُبيح العرف العربي الإغارة كوسيلة للإرتزاق في وسط شحيح تُنتزع فيه سبل الحياة بجهد جهيد وفي حديث قيس بن عاصم : "كنت أغاورهم في الجاهليّة"[6]، ولم تنسى العادة، وإن اتّخذت شكلا مغايرا وتسمية مختلفة في الإسلام وفي حديث أحد الصّحابة : بعثنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في غزاة، فلمّا بلغنا المغار استحثثت فرسي[7] والمغار هو موضع الغارة والإغارة نفسها، بحيث نلاحظ حضورا حيّا على المستوى اللفظي على الأقلّ، للماضي الذي لم ينسى خصوصا في تلك الفترة القريبة جدّا من الجاهليّة.

ويبدو أنّ أصل الغارة الخيل المغيرة[8]، ممّا يتطلّب من المغير أن يكون فارسا مغوارا يجيد الفروسيّة وركوب الخيل واستعمال شتّى أنواع السّلاح كالقوس[9] والرّمح والسّيف[10] وتعتبر الفروسيّة من أهمّ الخصال التي تغنّى بها العرب ونشدوها في ساداتهم وهي بعلاقة متينة مع البداوة وقيمها كما سنبيّن ذلك ونذكر من أشهر فرسان العرب بسطام بن قيس وهو سيّد بني شيبان إحدى بطون بكر، الذي كان يقال فيه أفرس من بسطام وعدّه ابن حبيب ضمن الجرّارين من ربيعة قائلا أنّه : لم يكن الرّجل يسمّى جرّارا حتّى يرأس ألفا[11] ومكّنته هذه الخصال من أن يكون بطل العديد من الوقائع أو الأيّام[12] ونذكر من بينها يوم الإياد أو العظالى[13] ورغم إنهزام بكر في هذا اليوم، فإنّ الشاعر أشاد بخصال بسطام قائلا :

---

[1] المرازبة : كلمة أعجميّة والواحد مرزبان أي الرئيس : نفس المصدر، نفس الصفحة.
[2] جحاجح : السّادة، واحدهم جحجاح : نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[3] بهاليل : السّادة، الواحد بهلول : نفس المصدر، نفس الصفحة.
[4] مغاوير : جمع مغوار وهو الذي يكثر الغارة : نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[5] وحاوح : جمع وحواح : وهو الحديد النّفس : نفس المصدر، نفس الصفحة.
[6] أي أغير عليهم ويغيرون عليّ. والمغوار هو المبالغ في الغارة: انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 142.
[7] نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[8] نفس المصدر، نفس الصفحة.
[9] انظر : ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 104.
[10] انظر : نينابيقوليقسكيا، *العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس ميلادي*، ص 277.
[11] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 246.
[12] يعود هذا اللفظ إلى "الجاهليّة الأولى" ويتمثّل في رأي الأستاذ هشام جعيّط في "حوادث صغيرة لا تكاد تدخل في التاريخ ولكنّها تطبع الوعي الجماعي بقوّة" : *الكوفة*، ص 19. وتظلّ "الأيّام" رغم أهميّة الجانب الخيالي والقصصي الذي يطغى عليها مصدرا أساسيّا يستمدّ منه الباحث مادّة اخباريّة غزيرة حول العرب الجاهليين وخصوصيّاتهم الثقافيّة، تستوجب التعامل معها بحذر شديد.
[13] راجع ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 5، ص 118 - 120.

ولو أنّ بسطاما أطيعَ لأمره لأدى إلى الأحياء بالخور مغنما[1]

ونذكر إلى جانب بسطام كليب وائل التغلبي الذي عدّه ابن حبيب أيضا ضمن الجرّارين من ربيعة[2] ويبدو أنّ أباه درّبه على الحرب منذ صغره وتولى كليب رئاسة تغلب في حرب البسوس الشّهيرة التي دارت بين بكر وتغلب[3] وقاد كامل معدّ يوم خزازي الذي اعتُبر من أعظم أيّام العرب وهو اليوم الذي انتصرت فيه معدّ على اليمن[4] وقال ابن الحائك في هذا اليوم :

كانت لنا بخزازي وقعة عجب لمّا التقينا وحادى الموت يحديها
ملنا على وائل في وسط بلدتها وذو الفخار كليب العزّ يحميها
قد فوّضوه وساروا تحت رايته سارت إليه معدّ من أقاصيها[5]

ولا يفوتنا ذكر فارس كنانة الشهير وهو ربيعة بن مكدم وهو أحد فرسان الجاهليّة[6]، من بني فراس بن غنم بن مالك بن كنانة وقيل أنّ الرجل منهم كان يعدل بعشرة من غيرهم وفيهم قال علي بن أبي طالب لأهل الكوفة : "وددت والله أنّ لي بجميعكم وأنتم مائة ألف ثلاثمائة من بني فراس بن غنم"[7].

وكان ربيعة بن مكدم معاصرا لدريد بن الصّمّة سيد بني جشم، أحد بطون هوازن وكان فارسهم المظفرّ وتقول الرّواية أنّه غزا نحو مائة غزوة ولم يخفق في واحدة منها[8].

وفي الحقيقة فإنّ مصادرنا تعجّ بمثل هذه الشّخصيّات البطوليّة التي قمنا باستعراض البعض ممّن طبع منها الذّاكرة الجماعيّة العربيّة بعمق ولا يهمّنا تمييز جانب الحقيقة فيها من الخيال لاقتناعنا بأنّ الأسطورة جزء من الحقيقة والواقع وما يهمّنا هو فقط ابراز أهميّة الوظيفة الحربيّة التي يتولى السيد القيام بها[9] والتي نعتبرها على غاية من الأهميّة في بيئة تفتقر إلى أجهزة الدّفاع والرّدع.

وإلى جانب ما يتطلّبه أداء الوظيفة الحربيّة من وسامة وقوّة جسديّة فإنّها

---

[1] نفس المصدر، ص 120.

[2] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 249.

[3] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 5، ص 130 وما يليها.

[4] انظر محمّد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم، أيام العرب في الجاهليّة، ص 10.

[5] نفس المرجع، ص 111.

[6] انظر ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 73.

[7] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[8] نفس المصدر، ج 5، ص 105- 108.

[9] لا تنفي هذه الوظيفة رغم حدّتها عن صاحبها التحلي برقة المشاعر والحسّ المرهف ودليلنا على ذلك أنّ العديد من فرسان العرب كانوا شعراء. ونذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر : ضرار بن الخطّاب وكان فارس قريش وشاعرهم : انظر ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 5، ص 454.

تتطلب من السّيد أن يكون متحليا أيضا بالعديد من الخصال الروحيّة والمعنويّة حتّى يقوم بوظيفته على أحسن وجه ولا يرتكب تجاوزات قد يُغريه على ارتكابها ما يتمتّع به من نفوذ وسط قومه ومقدرة حربيّة وخبرة قتاليّة ونذكر من أهمّ الخصال الأدبيّة المطلوبة في السّيد العربي.

الحلم[1]

عرّف ابن منظور السيد بالحليم وأولى العرب القدامى أهمية خاصّة لهذه الصفة التي يصعب توفرها في الإنسان العاديّ والحلم في لسان العرب هو الأناة والعقل والتثبّت في الأمور وذلك من شعار العُقلاء وهو نقيض السّفه والحليم هو الصّبور الذي لا يستخفه عصيان العصاة ولا يستفزّه الغضب عليهم[2] وممّا يؤكد صعوبة توفر هذه الخصلة في الإنسان العادي أنّها اعتُبرت من الصفات الإلهيّة[3] واسم من أسماء الله والحلم أولى قيم الإسلام[4] ويصعب على الإنسان تكلفه وإن حاول ذلك وفي هذا قال أحد شعراء العرب :

تحلّمْ عن الأدنين واستَبْقِ وُدَّهم ولن تستطيع الحلم حتى تحلما[5]

وأشدّ سِبَاب العرب أن يقول الرّجل لصاحبه إذا استجهله : "يا حليم أي أنت عند نفسك حليم وعند الناس سفيه[6] واستعمل القرآن هذا المصطلح في هذا المعنى[7] وغيره وخاصّة بمعنى الصّبور الغفور[8].

ومن أشهر حلماء العرب الذين خلّدت ذكراهم الرّواية التاريخيّة الأحنف بن قيس، وهو من سادة تميم وشرفائها، لُقب بـ "حليم العرب" وأدرك الإسلام ويبدو أنّ رجلا قال له : علّمني الحلم يا أبا بحر فأجابه : هو الذلّ يا ابن أخي أفتصبر عليه ؟[9] وروى الأحنف بن قيس نفسه أنّه شاهد قيس بن عاصم سيد تميم وعُرف أيضا بحلمه،

---

[1] انظر : art "Hilm", in, *EI*, t III, , p.403-404.
[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 304 - 305.
[3] أضفى القرآن على الله صفات كانت من قيم الجاهليّة وطبعها بطابع أرقى.
[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 80.
[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 305.
[6] نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[7] *سورة هود*، الآية 87 (إنّك لأنت الحليم الرّشيد).
[8] *سورة الإسراء*، الآية 44، *وسورة الأحزاب*، الآية 51 *وسورة فاطر*، الآية 41.
[9] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 2، ص 34.

جالسا بفناء بيته محتبيا بحمائل سيفه[1]، يحدث قومه حتّى أتي أمامه برجل مكتوف ورجل مقتول، فقيل له : هذا ابن أخيك قتل ابنك ويقول الأحنف : فو اللّه ما حلّ حبوته ولا قطع كلامه، ثمّ التفت إلى ابن أخيه وقال له : يا ابن أخي أثمت بربّك ورميت نفسك بسهمك وقتلت ابن عمّك ثمّ قال لابن له: قم يا بني فوار أخاك وحلّ كتاف ابن عمّك، وسق إلى أمّه مائة ناقة دية إبنها[2].

وشُبّه الحليم في التراث الثقافي العربي القديم بالمُحتبي، لمدى تحكمه في مشاعره ومقدرته على كظم الغيظ وتجرّعه والصبر عليه والسّكوت على ما في باطنه وعدم إبدائه[3] وهذا نادر في الإنسان العادي.

وقال الفرزدق :

وما حُلّ من جهل حُبيّ حلمائنا   ولا قائل المعروف فينا يُعَنَّفُ[4]

وإنّ التخمين في سبب شدّة حرص العرب القدامى على توفر هذه الصّفة في السيد يقودنا كالعادة إلى ربطها بمحيطها الثقافي ونعتقد أنّه من الطبيعي جدّا في منطقة لم تعرف مبدأ الدولة وأجهزتها الردعية أن يكون لها أساليبها الخاصّة لإرساء الأمن وتحقيق نمط من التوازن الداخلي الضروري للتعايش الجماعي، فعوّضت السّلطة الأدبيّة إلى حدّ ما السلطة المردفة بالوسائل القهريّة والقمعيّة، إلاّ أنّ السلطة الأدبيّة تتطلب من صاحبها مقدرة على التأثير وتميّزا مبنيّا على التحلي بالخصال النادرة والاستثنائية في الإنسان كالحلم، والتي تمنح صاحبها جانبا كاريزميا يجلب له احترام الجميع وهو احترام مبنيّ على المحبّة والتقدير فلم يكن السّيد يمارس أيّ سلطة قهريّة على الأفراد ولم تكن له الوسائل والسّبل لذلك، بقدر ما كان يمارس عليهم نفوذا أدبيّا مبنيّا على ما يتمتع به من صفات السّيادة ورجاحة العقل والأخلاق المستقيمة، فكان أمره مطاعا وقراراته نافذة، خصوصا وأنّها كانت تُتّخذ بصفة جماعيّة وفي كنف التشاور القائم عليه مجلس القبيلة، إذ لا وجود لأيّة سلطة فوقه[5].

وللحلم مزايا عديدة في ذلك المحيط بالذّات، فكظم الغيظ والتريّث وعدم التسرّع في ردّ الفعل من شأنه حقن الدّماء بتجنّب المعارك والحروب التي يمكنها أن

---

[1] الاحتباء بالثوب هو الاشتمال به. والاسم الحبوة وهو الثوب الذي يُحتبى به. ويقال أنّ الاحتباء حيطان العرب إذ ليس في البراري حيطان، فإذا أرادوا أن يستندوا احتبوا لأنّ الاحتباء يمنعهم من السّقوط ويصير لهم كالجدار. ويقال احتبى الرّجل إذا جمع ظهره وساقيه بثوب أو عمامة أو حتى بيديه : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 36.

[2] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 2، ص 34.

[3] انظر في تفسير الكظم ابن منظور، نفس المصدر، ج 12، ص 105 - 106.

[4] نفس المصدر، ج 3، ص 36.

[5] يمكن الرّجوع إلى بعض الأبحاث التي تناولت دراسة المجتمعات البدويّة مثل :

J. Chelhod, le Droit dans la socilété Bédouine, p 55 - 56

تندلع في لحظة من لحظات الغضب الغاشم ودون سابق تفكير وتريّث وضبط للنفس كما يؤدّي الحلم إلى العدل في إصدار الأحكام التي تكون مستندة في هذه الحالة إلى رجاحة العقل والمنطق والموضوعيّة، فالحلم جانب إلاهيّ في الإنسان وهو صفة من صفات الله وطبيعيّ أن لا يتحلى به عامّة الناس بل ساداتهم فقط.

وواصل الإسلام في حمد هذه الخصلة في الإنسان المسلم لمزاياها العديدة في مستوى العلاقات الإجتماعيّة بالخصوص، ووعد أصحابها بالجنّة والكاظمين الغيظ والعافين عن النّاس أولائك جزاؤهم مغفرة من ربّهم وجنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين[1].

فكان الحلم من الصفات المحبّذة في الجاهليّة وفي الإسلام أيضا، لمزاياه التي سبق ذكرها ونُشير في هذا الصّدد إلى حادثة طرأت في صدر الدولة الأمويّة تثبت مدى أهميّة الحلم ودوره في تجنّب بعض الكوارث الاجتماعيّة.

تقول الرّواية أنّ عائشة أرسلت إلى معاوية في أمر حجر بن عديّ، أحد سادة قريش وهو الحارث بن هشام بن المُغيرة، فوجده قد قتله فعابه على ذلك، فقال له معاوية : غاب عنّي مثلك من حلماء قومي[2] ويعدّ العرب الحلم من بين صفات المروءة المطلوبة هي الأخرى توفرها في السيد العربي، فكان عبد الله بن عمر يقول : يعدّ الحلم والجود والسؤدد، ويعدّ العفاف وإصلاح المال من المروءة[3].

وعن المروءة قال ابن منظور أنّها كمال الرجوليّة[4] وهي أيضا الإنسانيّة وسئل الأحنف بن قيس عن المروءة فأجاب : العفة والحرفة وسئل آخر عن المروءة فقال : أن لا تفعل في السّر أمرا وأنت تستحيي أن تفعله جهرا[5].

ونلاحظ من خلال ما سبق عرضه أنّ العرب القدامى وإن أولوا قيمة كبرى للخصال الجسديّة في بيئة كانت تتطلّب منهم ذلك، فإنّهم أولوا عناية لا تقلّ أهميّة بالصفات الأخلاقيّة والرّوحيّة التي كان من الضّروري توفرها في السّيد للقيام بوظائفه على أحسن وجه فالمجتمع العربي القديم وإن كان مجتمعا حربيّا، يعطي قيمة للحياة

---

[1] *سورة آل عمران*، الأيتان 134 و136. وانظر أيضا : ابن كثير، *تفسير القرآن الكريم*، ج 1، ص 381 - 383.

[2] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 176.

[3] نفس المصدر، ص 450.

[4] مجتمع ذكوري رجالي خاصّة في الفترة القريبة من ظهور الإسلام، فكلّ ما هو إيجابيّ ومحمود كان من صفات الرجل والرّجولة. وحتّى وإن نبغت امرأة في الراي والمعرفة، فإنه يقال عنها : امرأة رجلة : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 155.

[5] نفس المصدر، ج 13، ص 21.

والبقاء وما البقيّة[1] التي كانوا ينادون بها في ساحات القتال عند استفحال الموت في صفوفهم إلاّ دليلا قاطعا على ذلك.

وإنّ بلوغ هذه الدرجة من رجاحة العقل لسماع نداء البقيّة والاستجابة له، يتطلّب مقدرة على كظم الغيظ وإخماد الشعور العدائي في ساحات الحرب والقتال.

إنّ كلّ الخصال الروحيّة المطلوبة في السيد في الثقافة العربيّة القديمة أهّلته للقيام ببعض الوظائف الدينيّة أو شبه الدّينيّة، خاصّة في الفترة القديمة التي ظلّت رواسبها ومخلفاتها حيّة في الجاهليّة الأخيرة.

السيادة والزعامة الدّينيّة في الثقافة العربيّة القديمة

يُعتبر الدين من العناصر الموحّدة بين أفراد المجموعة الذين يشتركون في عبادة نفس الإله أو الآلهة ويمارسون نفس الطقوس الدينيّة أو شبه الدينيّة وهذا يمنح كلّ مجموعة خصوصيّاتها الثقافيّة الدينية[2]، فلا يكفي أن تحمل المجموعة القبليّة نفس الإسم وتشترك في مجال ترابي واحد، بل لابدّ من أن يتقاسم أفرادها نفس المعتقدات الدينيّة، ممّا يفسّر ضرورة وجود سلطة إشراف على الشؤون الدينيّة للقبيلة وغالبا ما تكون هذه السّلطة بيد أشرافها وعلى رأسهم السّيد الذي كان يترأس في الأوساط البدويّة خاصّة، بعض الطقوس الدينيّة المتمثلة أساسا في الأضحية والهدي وتقديم القرابين للآلهة وتناول الوليمة الجماعيّة[3] وهي من أقدم العادات السّامية وأكثرها تجسيدا لرابطة القرابة واللّحمة التي تجمع بين أفراد المجموعة وما يترتّب عنها من إلتزامات متبادلة بينهم.

ولم يكن الإشراف على الوظائف الدينيّة في متناول جميع الأسياد، بل كان فقط في يد أولئك الذين بلغوا مرتبة التميّز وتحصّلوا على لقب الرّب وربّ القبّة أو ربّ البيت، وهو البيت بالمفهوم الدّيني كمسكن الإله وهو الأصل، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك ويمكن أن يكون البيت قبّة مصنوعة من الجلد أو معبدا مبنيّا بالصّلب عند الحُضّر،

---

[1] كان العرب القدامى يقولون للعدوّ إذا غلب : "البقيّة" : أي أبقوا علينا ولا تستأصلونا، ومنه قول الأعشى : "قالوا البقيّة والخطيّ يأخذهم"، انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 467. ولهذا النداء جذوره المتأصّلة في التاريخ السامي القديم، ونجد صداه في قصص بني اسرائيل : سورة *البقرة*، الأية 54، وانظر تفسيرها في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 89.

[2] خصّصنا الباب الثالث والأخير من هذا العمل لدراسة هذا الجانب الهام من مكوّنات الشخصيّة العربيّة في تلك الفترة، لذلك سوف تكون مقاربتنا لموضوع الدّين في الثقافة العربيّة القديمة في هذا الفصل موجّهة لإبراز علاقته بالسّيادة.

[3] انظر الباب الثالث من هذا العمل.

أو من الوبر شعر الجمال عند الرّحل[1]، وهو مفهوم دينيّ قديم ومتجذّر في الثقافة العربيّة القديمة بشهادة الرّسوم التي خلّفتها أولى الحضارات العربيّة القحّة، التي تكوّنت في شمال الحجاز والأردن الحالية وجنوب فلسطين في القرون الأولى السابقة لميلاد المسيح ونخصّ بالذكر منها الحضارة النّبطية[2] وتمثل بعض الرّسوم التي خلفتها هذه الحضارة معبدا ودخول الإله في قبّته فوق الهودج وتصفيقا من حوله[3].

ويبدو من ذلك أنّ بيت الإله كان في البداية مرتبطا بالسّيادة حيث تولى السّيد مهمّة الحفاظ عليه وسدانته[4].

وذكر توفيق فهد[5] أنّ السّدانة كانت ملتصقة بالكهانة[6] وأنّ الكاهن كان سادن البيت في نفس الوقت، ثمّ حصل تمايزا بين الوظيفتين وتقهقرا لوظيفة السّدانة في الفترة القريبة من الإسلام من ناحية الانتماء الاجتماعي، حيث يظهر السّادن في مرتبة دونيّة كخادم وساهر على البيت تحت رقابة البيوتات الكبرى، وهذا واضح بخصوص قريش أين نلاحظ في الفترة القريبة من الإسلام انفصالا بين وظيفتي السّيادة والسّدانة، يعكس في الحقيقة نوعا من اللائكيّة في طريقة تسيير شؤون مكة في القرن السادس ميلادي، حيث شكّل الأشراف وهم السّادة نمطا من الأرستقراطيّة العسكريّة والتجاريّة أوكلت بعض المهام شبه الدّينيّة كضرب القداح أو الاستقسام بالأزلام[7] إلى من كان دونها من

---

[1] ذكر ابن الكلبي ستة أنماط من البيوت الدينيّة عند العرب القدامى أوّلها القبّة في شكلها المدوّر والمصنوعة من الجلد : راجع ابن الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 99.

[2] انظر تعريفها في الباب الثالث من هذا البحث.

[3] أشار النص القرآني إلى هذه الطريقة القديمة من طرق العبادة والتعبّد عند العرب القدامى : سورة *الأنفال*، الآية 35 : "وما كانت صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية" انظر تفسيرها في ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 294.

[4] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 220 : عرّف صاحب اللسان السّادن بخادم الكعبة وبيت الأصنام. وذكر أنّ السّدنة في الأصل حجّاب البيت وقوّمة الأصنام في الجاهليّة. وقال ابن بري : "الفرق بين السادن والحاجب أنّ الحاجب يحجب وإذنه لغيره والسّادن يحجب وإذنه لنفسه" !

[5] T. Fahd, *La Divination Arabe*, Paris 1987, pp 109 - 112

[6] المقصود بالكاهن المتكلم باسم الله وينتمي الكهّان في الأصل، إلى الأسر العربيّة الشريفة وكانوا يقطنون في المعبد في الفترة القديمة.

[7] القداح والأزلام هي السّهام قبل أن تنصّل وينزع عنها ريشها : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 51، وج 6، ص 75، والأزلام كانت لقريش في الجاهليّة مكتوب عليها أمر ونهي اي افعل او لا تفعل، قد زُلمت وسُوّيت ووُضعت في جعبة او كنانة في الكعبة أو في البيوت المتجوّلة حيث تكون متعلقة بالوثن. وأصحاب القداح هم سدنة البيت فإذا أراد الرجل السّفر أو النكاح أتى السّادن فقال : اخرج لي زلما فيخرجه وينظر إليه، فإذا خرج قدح الأمر مضى على ما عزم عليه وإذا خرج قدح النّهي قعد عمّا أراده. وشهدت هذه المؤسسة التي كانت بعلاقة مع الإرادة الإلهيّة المقدّسة تطوّرا في مكة في الفترة السابقة للإسلام ونهى عنها القرآن : سورة *المائدة*، الآية 90، لعلاقتها بالوثنيّة : انظر الباب الثالث من هذا البحث.

ناحية الشرف بمفهومه الاجتماعي، فنلاحظ مثلا أنّ سدنة طاغوت[1] العزّى بنخلة هم بنو شيبان، إحدى بطون سليم وكانوا حلفاء بني هاشم[2] ويبدو أنّ الجمع بين كلّ المهامّ لم يكن مـن طبيعة العـرب ويتنافى مع نبذهم لكلّ شكل من أشكال الاستبداد بالحكم[3] فكان السّيد يتحوّل إلى ربّ لكن في حالات قليلة وفترات لا تدوم طويلا وتبدو استثنائيّة وفي خدمة أغراض معيّنة عسكريّة وحربيّة بالخصوص ومن ذلك أنّ أبا سفيان الرّب القرشيّ لعبد شمس كان يحمل معه في قبّته أثناء معركة أحد صنم الإله هبل[4] ولا يجب أن نعمّم ما نعرفه عن قريش على بقيّة القبائل العربيّة التي كانت تعيش في نفس المنطقة في تلك الفترة وخاصّة البدويّة منها، للأسباب التي ذكرناها سابقا وممّا لا شكّ فيه هو أنّ الوظيفة الدّينيّة كانت تجلب لصاحبها شرفا وتزيد في تثبيت مكانته الاجتماعيّة وهذا نستشفه من خلال بعض الرّوايات التي وصلتنا عبر التراث المكتوب والتي نعتبرها قيّمة من حيث مغزاها بالخصوص وتقول واحدة منها أنّ جماعة ثقيف التي كانت تسيطر على كلّ المجموعات الأخرى المستقرّة بالطّائف قبيل ظهور الإسلام، كانت تنقسم إلى فرعين رئيسيين هما بنو مالك بن جشم بن ثقيف والأحلاف بنو عوف بن ثقيف وكما يدلّ على ذلك اسمهم، يبدو أنّ الأحلاف كانوا من القادمين الجدد على الطائف وقـد تمّ إلحاقهم بالسّكان القدامى وهم بنو مالك[5] بمقتضى عقود الحلف وما يشاكلها وفي فترة غير مضبوطة من القرن السادس ميلادي تمكن القادمون الجدد من السّيطرة على المدينة وبلوغ مرتبة الشرف الاجتماعي والزّعامة على يد جماعة بني المعتّب، التي شكلت البيت بمفهومه المتطوّر، أي الشرف والسّلالة القائدة ببيوتات العرب.

ولمزيد التّمركز بالجهة ولإضفاء المزيد من الشرعيّة على مرتبة السّيادة التي بلغتها جماعة بني المعتّب والتي كانت عسكريّة واقتصاديّة خاصّة، تولت المجموعة سدانة معبد اللاّت الموجود آنذاك بقلب الطّائف[6].

وتؤكّد هذه القصّة بجانبها الأسطوري أهميّة الدين والوظائف العالقة به عند

---

[1] قال ابن اسحاق أنّ الطاغوت هو كلّ معبود من دون الله عزّ وجلّ والطاغوت يكون للأصنام : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 170 - 171. والطواغيت أيضا بيوت الأصنام كما ورد في تاج العروس (مادة طغي).

[2] ابن الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 22.

[3] نشير إلى قصّة عبد المطلب الذي نذر أن يذبح ولده العاشر إذا بلغ أبنائه عشرة ذكور فانجب عبد الله. ويقال أنه توجّه إلى صاحب القداح أي السّادن، ليستقسم بالأزلام فكانت الأسهم التي خرجت له مكتوبا عليها نعم، فذهب إلى كاهنة في أطراف الشام رخّصت له في فداء ابنه بمائة ناقة. وتبرز هذه القصّة موقف احد أشراف قريش وأسيادها من صاحب القداح الذي كان دونه مرتبة اجتماعيّة، لكن لا في ما يخصّ نوعية وظيفته وعلاقتها بالعالم الفوقيّ المقدّس.

[4] C. Décobert, *le mendiant et le combattant*, p 187

[5] انظر نفس المرجع، ص 178.

[6] هشام الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 16.

العرب القدامى بصفة عامّة وحتى إن لم يكن المُشرف على بعض الوظائف التي تدور في فلك الدين من أشراف القوم، فإنّه كان مسموعا من السادة ومطاعا، ذلك أنّ العرب القدامى كانوا يقدّسون الدّين حُضّرا كانوا أم بدوا.

كلّ هذه المهام التي كان يقوم بها السيد العربي في الأوساط الحضريّة أو البدويّة، بفضل ما تميّز به من وسامة جسميّة وخصال أخلاقيّة ومقدرة على التأثير على المجموعة، تؤهّله لأداء نوع دقيق من الوظائف التي نعتبرها ذات صلة عميقة ووثيقة بالأفراد لصبغتها الاجتماعيّة والإنسانيّة.

السّيادة ووظيفتها الاجتماعيّة

سوف لن نتعمّق كثيرا في دراسة هذا النوع من الوظائف التي كانت أيضا من مشمولات السّيادة العربيّة في تلك الفترة وهي ذات صبغة إنسانيّة تؤدّيها اليوم في مجتمعاتنا المعاصرة مختلف المنظمات والجمعيّات الخيريّة المعروفة ولابدّ من وضع هذه الوظائف في محيطها البيئيّ والزمنيّ المغاير تماما لواقعنا، لفهم ما كانت ترمز إليه من معاني عميقة لها علاقة متينة بالتّراكيب الذّهنيّة وبما يُعرف بدين العرب، والذي خصّصنا لدراسة البعض من جوانبه كامل الباب الثالث من هذا العمل.

في وسط مغاير لوسطنا لم يكن يعرف نظام المؤسّسات والجمعيّات الخيريّة وغيرها من المنظّمات العصريّة التي تعبّر اليوم عن بلوغ الإنسانيّة مرحلة متطوّرة من النّضج، مهّدت إليها في الحقيقة مثل هذه الفترات التأسيسيّة، كان السيد العربي يتقمّص إلى حدّ ما وبطريقة خاصّة جدّا، ذلك الدّور الذي تقوم به اليوم المنظمات الإنسانيّة التي أشرنا إليها والمتمثل أساسا في مدّ يد المساعدة للغير في وسط بيئي قاسي، كقِرَى الضّيف وإيواء الغريب وإجارة الضّعيف وإعانته والتي تتشابه جدّا في ما بينها من حيث مغزاها وعمق معناها الإنساني.

القِرى[1]

يستجيب واجب قرى الضّيف في الثّقافة العربيّة القديمة إلى مجموعة من العادات والطّقوس التي تمنحه طابعا دينيّا مقدّسا عند العرب القدامى ويبدو أنّه كان يوجد في بيوت السادة من أصحاب الشرف المجيد، أواني خاصّة مُعدّة للغرض تحمل

[1] انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 149.

كلها تقريبا نفس التسمية، فيقال للقصعة التي يُقرى فيها الضّيف مِقراة ولإناء الضّيف المقرى وللجفنة المِقراة[1] والعرب تسمّي القدور التي يطبخ فيها طعام الضّيف المقاري وقال أحد شعرائهم :

ترى فصلانهم في الورد هزلى　　　وتسمن في المقاري والحبال[2]

والمقصود بهذا البيت حسب تفسير صاحب لسان العرب أنّهم كانوا يسقون ألبان أمّهاتها عن الماء، فإذا لم يفعلوا ذلك كان عليهم عارا، أمّا بالنسبة لتسمن في المقاري والحبال، فالمعنى أنّهم إذا نحروا لم ينحروا إلاّ سمينا[3].

ولا يفوتنا أن نلاحظ أهميّة النّحر الذي أعدّه العرب القدامى أساس القرى، إلى جانب العناصر الأخرى المكمّلة للحم كاللّبن والخبز أو ما يعوّضه من نفس القيمة الغذائيّة[4] وقرى الضّيف واجب يتقاسمه جميع العرب، لاعتباره عنصرا من العناصر المكوّنة لثقافتهم، ولا يختصّ به السادة فقط، وإن تميّزوا عن عامّة الناس بنوع من المغالاة في أدائهم لهذا الواجب المقدّس في العرف العربي القديم، إلى درجة البروز والتميّز لبلوغ مرتبة السّخاء والجود[5] ونذكر من بين الذين بلغوا هذه المكانة في مجتمعاتهم عبد الله بن جدعان من بني تيم بن مرّة وكان شريفا سيّدا في الجاهليّة وكان قومه في حياته كأهل بيت واحد يقوتهم وتقول الرّواية أنّه كان يطعم كلّ يوم في داره جزورا فينادي مناديه : من أراد اللّحم والشحم فعليه بدار ابن جدعان ومدحه أميّة بن أبي الصّلت فقال :

كريم لا يغـيـــره صبـــاح　　　عــن الخلق الجميل ولا مساء
يُباري الرّيح مكرمة وجـودا　　　إذا ما الكلب أحجره الشتـــاء[6]

ونستنتج من خلال القائمة الطويلة التي وضعها ابن حبيب في أجواد الجاهليّة والإسلام[7] أنّ الجود يورث ويورّث من الآباء إلى الأبناء ونذكر من بين الأسياد الذين

---

[1] نفس المصدر، نفس الصفحة : والعرب تقول : "قرونا في مِقرًى صالح".

[2] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[3] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[4] ممّا قاله أميّة بن أبي الصّلت في رثاء من أصيب عن قريش يوم بدر :

المُطعمــين الشحــم فــو　ق الخبز شحمــا كالأنافــح
نُقُلُ الجفــان مــع الجفــا　ن إلــى جفــان كالمناضـــح*
للضّيف ثمّ الضيف بعـــد　الضيف والبسط السّلاطح*
وهب المئين مــن المئــين　إلــى المئــين مــن اللواقـــح*

* المناضح : هي الحياض، شبّه الجفان بها في عظمها. * السلاطح : الطّوال العراض.

* اللواقح : الابل الحوامل : ابن هشام، السيرة النبويّة، القسم الثاني، ص 31.

[5] انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 208 وج 2، ص 411.

[6] البلاذري، *انساب الأشراف*، ج 10، ص 155.

[7] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 137 - 156.

ورثوا السّخاء عن آبائهم وأجدادهم أبو جهل والحارث ابنا هشام بن المغيرة[1] وعن الحارث قال الرّسول : إنّه لسري بن سريّ وددت أنّه أسلم[2] ونذكر من بين أجواد الإسلام طلحة بن عبد الله وكان فيّاضا[3] وقال عنه معاوية : عاش حميدا سخيّا شريفا[4].

ونلاحظ ربطا بين الشرف والسّيادة والسخاء في الأعراف العربيّة التي ظلّت هي نفسها تقريبا في العهد الإسلامي الأوّل ولا يفوتنا أن نعرّج على الشعر الجاهلي، هذا المعدن النّفيس من الناحية الأنثروبولوجية، لنستخرج البعض ممّا ورد فيه في هذا المعنى ونشير مثلا أنّ طرفة بن العبد قال يفتخر بنفسه :

ولست بحلال التّلاع مخافة ... ولكن متى يسترفد القوم ارفد[5]

ويبدو حسب الشرح الذي قدّمه الزوزني في كتابه لهذا البيت أنّ صاحبه قال أنّه لا يحلّ بالتّلاع وهي ما ارتفع من مسيل الماء وانخفض عن الجبال أو قرار الأرض مخافة حلول الأضياف به، ولكنّه يسترفد ويعين القوم إذا استعانوا به إمّا في قرى الأضياف أو في قتال الأعداء[6].

ويبرز كرم العرب وجودهم وسخائهم خاصّة عند إغاثتهم للمنكوبين ومساعدتهم في ليالي البرد القاسية، حيث تنخفض درجات الحرارة إلى ما دون الصّفر في فصل الشتاء في سنوات الجدب في الوسط الصحراوي ومن بين الذين اشتهروا في تاريخ العرب القصصي بمثل هذه المواقف حاتم الطائيّ وتقول زوجته نوّار أنّه في ليلة من الليالي الباردة، سمّتها ليلة صنبر، كان فيها صبيتهم الثلاثة يتضاغون من الجوع، أتتهما جارة لهما وطلبت منه إغاثتها لتشبع أبناءها، فذبح فرسه رغم أنّه كان الوحيد الذي لا يجود به مع سلاحه فأكلت المرأة وأبناؤها، ثمّ جعل يمشي في الحيّ قائلا : "هبّوا أيّها القوم عليكم بالنّار"، فاجتمعوا وأكلوا ولم يذق من اللّحم المشويّ شيئا، مع أنّه كان كما شهدت زوجته به في حاجة لذلك، وقال :

---

[1] نفس المصدر، ص 139 - 140.

[2] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[3] فيّاض من أسماء الرجال وفيّاض اسم فرس من سوابق خيل العرب، ويبدو أنّ العبارة مشتقة من فعل فيض أو فاض الماء والدّمع ونحوهما، أي كثر حتى سال على ضفة الوادي والمعنى كما نلاحظ واحد وهو الجود بكثرة : انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 366 و368. وردت هذه الصفة في الشعر الجاهلي ممّا يدلّ على رواجها في تلك الفترة. وقال زهير يصف هرم بن سنان وكان سيد غطفان :

وأبيض فياض يداه غمامة ... على معتفيه ما تغب فواضله

تراه إذا ما جئته متهللا ... كأنك تعطيه الذي أنت سائله

ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 158.

[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 125.

[5] الزوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 108.

[6] نفس المرجع، نفس الصفحة.

مهلا نوّار اقلي اللــوم والعذلا ولا تقولــي لشــيء فـات مـا فعـــلا
ولا تقولي لمــال كنــت مهلكـه مهلا وإن كنت أعطي الإنس والخبـلا
يرى البخيل سبيل المال واحدة إنّ الجـواد يـرى فــي مالــه سبلا[1]

الأشكال الأخرى للجود

لم يكن الجود في الثقافة العربيّة القديمة بالطّعام فقط بل كان أيضا بالمال أو بما يضاهيه قيمة وتحتوي مصادرنا على أمثلة عديدة من هذا القبيل نذكر منها على سبيل المثال ما فعله عبد الله بن جعفر الذي عُدَّ من أجواد الإسلام وكان اشترى جارية بأربعين ألف درهم وأمر قيّمة جواريه بتزيينها وإهدائها إلى رجل كان هام بحبّها ولم يقدر على شرائها وطلب من غلام له أن يحمل له معها مائة ألف درهم ينعم بها معها[2].

وقد يتجاوز القرى هذا المضمون المادي إلى ماهو أرقى من حيث القيمة المعنويّة، كمنع الذّمار[3] والذبّ عنه والعرب تقول :

من ذبّ منكم، ذبّ عن حميمه أو فرّ منكـم، فرّ عن حريمــه[4]

فالسّيد العربي مطالب بمنع عِرض ضيفه وحمايته، طبقا لما عُرِف في الثقافة العربيّة بعُرف الاجارة وتظلّ قصّة حرب البسوس التي اندلعت بين بكر وتغلب ابني وائل[5]، أشهر ما يمكن الاستشهاد به في هذا الباب، إذ تقول الرّواية أنّ اندلاعها كان بسبب انتهاك كليب بن وائل حرمة إجارة البسوس بنت منقذ التميميّة، التي كانت نازلة في بني شيبان في جوار إبن أختها جساس بن مرّة وكان كليب قد رمى ناقتها بسهم لمّا اختلطت بإبله، فنخرت النّاقة ورغت، فلمّا رأتها البسوس على تلك الحال قذفت خمارها عن رأسها وصاحت واذلاه واجراه فأحمست جساسا، فركب فرسا وانطلق إلى كليب فقتله، وكان ذلك سبب اندلاع الحرب التي عرفت باسم البسوس[6].

ونعرّج في هذا الصّدد على عنصر هام من عناصر الثقافة الحربيّة عند العرب

---

[1] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 156 - 157.
[2] نفس المصدر، ص 161.
[3] ذمار الرجل كلّ ما يلزمه حفظه وحياطته وحمايته والدّفع عنه وإن ضيّعه لزمه اللوم. والذمار الحرم والأهل... انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 57.
[4] نفس المصدر، ص 19.
[5] تشكل هذه الحرب رغم أهميّة جانبها الخيالي خير مثال عن المشاكل التي قد تطرأ بين أفراد نفس المجموعة التي كان من المفروض أن تكون منسجمة.
[6] انظر ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 130 وما يليها ونلفت الانتباه إلى ثراء هذه القصّة بالرّموز التي كانت تعبّر في حدّ ذاتها على حالات وجدانيّة عميقة، فقذفُ الخمار وإبداء الشّعر في العرف العربي القديم يرمز إلى الحماية المنتزعة والحرمة المنتهكة : انظر الباب الثالث من هذا البحث.

القدامى المعروف بالحفيظة أو الحفاظ وعرّفه ابن منظور بالغضب لحرمة تُنتهك من الحرمات أو جار ذي قرابة يُظلَمُ أو عهد ينكث[1].

من جهة أخرى ودائما في نفس إطار ما يقتضيه العرف العربي من السّيد، من مدّ يد المساعدة الماديّة أو المعنويّة لمن يستجير به، اقتطفنا من التراث العربي الثري بالرموز، قصّة قيس بن الخطيم وتحرّمه بسيّد ذائع الصيت في المجتمع العربي الجاهلي، وهو خداش بن زهير ليثأر لأبيه وجدّه من قاتِليهما وكان أحد هؤلاء ابن عمّ خداش الذي احتمى به وتبدو الرّواية كما وصلتنا ثريّة ومليئة بالرّموز المعبّرة عن طقوس متجذّرة في الذاكرة العربيّة الجماعيّة، يتخاطب بها الأفراد الذين كانوا يعيشون على نفس الرقعة الجغرافيّة وفي نفس المحيط الثقافي.

تقول القصّة أنّ قيس لمّا علم بأنّ أباه وجدّه ماتا مقتولين، تحرّم[2] طبقا لما كان يمليه عليه دين العرب من واجب الثأر لدم القرابة المهدور واتجه إلى خيمة خداش بن زهير واستغلّ بذكاء كلّ ما يمنحه له العرف العربي من حقوق الاحتماء والتحرّم به، ذلك أنّه تعمّد غيابه ليطرق بابه ويتناول جزءا ممّا قدّمته له زوجته من طعام لمّا كان ينتظره في الخارج، ليتحرّم به ويُلزم على السّيد إجارته وحماية ذمّته ومدّه يد المساعدة لقضاء شان يقدّسه العرب أكبر تقديس وهو الثار ولم يتأخّر زهير في نصب فخ لابن عمّه القاتل والسّماح لطالب الثار منه بقتله وسط نادي القوم وصيانة انسحابه من الجماعة بكلّ هدوء قائلا لهم : دعوه فإنّه والله ما قتل إلاّ قاتل جدّه"[3].

وفي ذلك قال قيس :

ثأرت عديّا والخطيم فلم أضع ولاية أشياخ جُعلت إزاءها[4]

تكشف هذه القصّة عن عادات وأعراف متجذّرة في الثقافة العربيّة القديمة، يقدّسها المجتمع إلى حدّ التضحية[5] بالقريب وليس هذا بالغريب في العرف العربي القديم، فهناك من السادة العرب من قتل أخاه بذمّة جاره ومن هؤلاء نذكر أوفى بن مطر المازني وكان جاوره رجل ومعه امرأة له فأعجبت قيسا أخاه فجعل لا يصل إليها مع زوجها، فقتله غيلة ولمّا بلغ ذلك أوفى، قتل قيسا أخاه بجاره وقال في ذلك :

سعيت على قيس بذمّـــة جـــاره لأمنع عرضي، إنّ عرضي ممنع

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 243.

[2] يتخذ الاستعداد للثأر طابعا طقسيا مقدّسا في العرف العربي القديم، يدخل صاحبه في حالة تحرّم. ولنا عودة لتحليل هذا الجانب الهامّ في الثقافة العربيّة في الباب الموالي من هذا البحث.

[3] أبو الفرج الأصفهاني، *كتاب الأغاني*، ج 3، ص 5 - 7.

[4] نفس المصدر، ص 6.

[5] انظر : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 348.

وتحصّل لدينا من خلال هذه الرّوايات فكرة حول نوعيّة الوظائف التي يقوم بها السيد الذي كان مطالبا إلى جانب الإجارة ومدّ يد المساعدة للذي يتحرّم به لأداء واجب الثأر، المساهمة في حمل الدّية وتغنّى الشعراء العرب بهذا النوع من الأسياد الذين كانوا فخر قبائلهم والعرب تلقب الواحد منهم بالحمّال[1] وحامل الدّيات وحامل الدماء وحامل الأثقال أو حامل المئين ومعناه حامل المئات من الإبل كثمن للدّم المهدور وقال زهير بن أبي سلمى في هذا تعفى الكلوم بالمئين[2].

وزاد القرآن في تأكيد رواج هذه العادة في المجتمع العربي الجاهلي فإن كان من قوم عدولكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فديّة مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة[3].

وحسب التفسير الذي وضعه ابن كثير[4] لهذه الآية، فالمقصود بديّة مسلمة إلى أهله الواجب فيما بين القاتل وأهل القتيل عوضا عمّا فاتهم من قتيلهم وأهل القتيل يصبحون في هذه الحالة أهل هدنة ويكون السّيد بذلك قد ساهم في حقن الدّماء ووضع حدّا لمزيد إراقتها في حالة تمسّك أهل القتيل بالثّار.

ويبدو أنّ الرّسول لعب مرار دور السّيد من هذه النّاحية وتشير احدى الرّوايات الواردة في السّيرة النبويّة أنّ جماعة من يهود خيبر عَدَوْا على عبد الله بن سهل وهو أخ لبني حارثة فقتلوه، فتقدّم أصحاب الدّم إلى الرّسول وذكروا له قتل صاحبهم فقال لهم : أتسمّون قاتلكم ثمّ تحلفون عليه خمسين يمينا فنُسلّمه إليكم ؟ قالوا : ما كنّا نحلف على ما لا نعلم قال : أفيحلفون بالله خمسين يمينا ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلا ثمّ يبرءون من دمه ؟[5] قالوا : يا رسول الله ما كنّا لنقبل أيمان يهود ما فيهم من الكفر أعظم أن يحلفوا على إثم فواداه الرّسول من عنده مائة ناقة وتفادى بذلك حدوث حرب بين الجماعتين[6].

وفي السّياق نفسه كان السّيد العربي مسؤولا على استرجاع الأسرى للقبيلة والمساهمة في فديتهم[7] لتخليصهم من الأسر الذي وقعوا فيه وقد يكون إمّا بالمال أو بما

---

[1] من الحمالة وهي الدّية والغرامة التي يحملها قوم عن قوم ورجل حمّال يحمل الكلّ عن النّاس : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 335.

[2] H. Lammens, *l'Arabie occidentale avant l'Hégine*, p 189

[3] سورة *النساء*، الآية 96.

[4] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 506.

[5] تُعرف هذه العمليّة بالقسامة : من القسَم أي اليمين والحلف. وكان أهل الجاهليّة يقتلون بها. ولمّا جاء الإسلام قرّرها مع إجراء تعديل عليها تمثّل في كونها أصبحت توجب العقل أي الدّية ولا القود : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 165.

[6] ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 355 - 356.

[7] ورد ذكر الفدية والفداء في القرآن العظيم في البعض من آياته ونذكر منها على سبيل المثال الآية عدد 85 من سورة البقرة : "... وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرّم عليكم إخراجهم" ونزلت بخصوص اليهود : انظر تفسيرها

يوازيه من حيث القيمة المادّية كالإبل وغيرها، أو بمفاداتهم وذلك بتبادل الأسير بالأسير بين الجانبين المتعاديين[1] وهذا معمول به لدى كلّ المجتمعات البشريّة منذ أقدم العهود ويدخل في إطار فكرة التبادل التي احتلت مكانة هامّة في الأعراف الجاهليّة.

ولم يكن العرب يشكّلون استثناءً عن بقيّة المجتمعات الإنسانية ويبدو أنّ الرّسول قال لقريش حين أسّر عثمان بن عبد الله والحكم بن كيْسان : لا نُفديكموهما حتّى يقدم صاحبانا، يعني سعد بن أبي وقاص وعتبة بن غزوان[2].

كان للأسياد دورا رئيسيّا في تنظيم المجتمع العربي في العهد الجاهلي وظلّ هذا الدّور حيّا وقائم الذات حتّى بعد ظهور الاسلام، لمدى تجذره في العقليّات وهذا نستخلصه حتّى من بعض الأقوال والمواقف المنسوبة للرّسول، ونذكر من بينها مثلا أنّه لمّا استقدم سعد بن معاذ حاكما في بني قريظة ورآه مُقبلا قال للمُسلمين : قوموا إلى سيّدكم، ليكون حكمه أنفذ على ما يبدو[3] وتواصل نفس الشيء في العهد الأموي، وتقول إحدى الرّوايات أنّ الوليد بن عبد الملك لمّا نعى إلى أبيه وفاة الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة بن المغيرة قال : هلك سيّد بني مخزوم فقال له أبوه : أهكذا تقول ؟ قل : مات سيّد قريش[4].

وما نُلاحظه هو بقاء نفس القيم الموروثة حتّى وإن تغيّرت الظروف السّياسيّة وتمايزت على إثرها العشائر، فالنّظام يظلّ نفسه وإن تغيّرت عناصره خاصّة وأنّه لم يكن لقريش سيّدا منذ قصي، بل كان يُشرف عليها رؤساء العشائر الهامّة، فتكون السّيادة لأهمّهم.

في ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 1، ص 116. والآية عدد 4 من سورة محمد : "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرّقاب حتّى إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإمّا منّا وإمّا فداءً..." ويبدو حسب تفسير ابن كثير أنّ الآية نزلت بعد وقعة بدر وأنّ الله خيّر بين مفاداة الأسرى أو المنّ عليهم : انظر : ابن كثير، نفس المصدر، ج 4، ص 175 - 176.

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 205 - 206.

[2] نفس المصدر، ص 206.

[3] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 4، ص 325.

[4] البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 187.

لقد حافظت الفترة الإسلاميّة الأولى رغم بداية ظهور الدّولة ودواليبها الخاصّة، على نفس التراكيب الاجتماعيّة والسّياسيّة الموروثة عن الفترة الجاهليّة وتجلى ذلك من خلال السّياسة التي انتهجها كلّ من علي في الكوفة، ثمّ معاوية في دمشق بتعيينهم لأشخاص على رؤوس القبائل.

وهذا يُبرز عدم حدوث قطيعة من هذه النّاحية على الأقلّ بين الفترتين الجاهليّة والإسلاميّة المُبكرة، وذلك لإستناد التراكيب الاجتماعيّة وأسُسِها إلى بناء ذهنيّ متين منغمس بجذوره في ماضٍ عريق.

وتُبيّن دراسة التراكيب الاجتماعيّة تراتبيّتها ومرونتها وهي مرونة تعكس في الواقع نمط العيش الخاص في البيئة العربيّة، بحيث تبدو هذه التّراكيب شبه مغلقة ومنفتحة في الآن ذاته وذلك حسب مقتضيات الظروف، كما تتبئ الأسس التي قامت عليها هذه التّراكيب بتنوّع يعكس هذا التفتّح، ذلك أنّ علاقات القرابة الدّمويّة وإن كانت هامّة لعلاقتها بالنّسب والوراثة، فإنّ المجتمع العربي تخطّاها لإرساء جملة من علاقات القرابة الاختياريّة، هي بمثابة الجسور بين مختلف التّراكيب التي تبرز مصنّفة إلى نوعين : علاقات تدخل فيها القرارات الخاصّة والفرديّة بنسبة هامّة كالتّبنّي والرّضاعة وعلاقات اجتماعيّة أعمّ تستجيب إلى رأي المجموعة كالحلف والولاء والإجارة وهي تعكس نضجا وتعاملا ذكيا مع مقتضيات العيش في المحيط العربي آنذاك، يتجلى أيضا من خلال التّنظيم السياسي للقبيلة كأعلى هيئة في المجتمع العربي عند ظهور الإسلام، ذلك أنّ حالة الانسجام التي تبدو عليها القبيلة ظاهريّا قد تُخفي أحيانا انقساما من الدّاخل يعكسه تفرّعها هي الأخرى إلى عشائر وتظلّ حرب البسوس التي دارت بين ابني بكر بن وائل رغم جانبها الخيالي الهامّ أحسن مثال للخلافات الدّاخليّة التي يُمكن أن تعيشها القبيلة والتي تتجاوزها بسرعة مُذهلة كلما داهمها خطر خارجي.

من جهة أخرى تعكس الوظيفة التنظيميّة التي كانت تقوم بها القبيلة من خلال شخصيّة السّيد، قيم العصر المستندة بقوّة إلى القاعدة البيئيّة التي أفرزت فكرة التّضامن والتّبادل خاصّة، والتي تنتمي إلى مجموعة أشمل وأوسع حدّدت هويّة العرب الثّقافيّة، عُرّفت "بدين العرب".

البـــاب الثالـــث

"ديــن الحـــرب"

لا يقصد بـ "دين العرب" الدين وحده بمعنى الإيمان والعبادة... بل المراد بذلك هو تجاوز هذا الجانب الذي يشكل عنصرا رئيسيا من عناصر دين العرب بمفهومه الشامل والكبير والمتمثل في مجموعة القيم والعادات[1] والتقاليد وكل ما يتصل بالذهنيات ويعرف بالثقافة. وهي في الحقيقة عناصر مترابطة يصعب فصلها.

وللعرب القدامى مخزون أنثروبولوجي هام يتشكل من عدة عناصر تكون ما يعرف بدائرة الدين أو ما يمكن تسميته بمنظومة دينية، يصعب على المؤرخ وصفه كدين مهيكل[2] في نهاية العصر الجاهلي، بل يدخل في مجال الثقافة الدينية الأنثروبولوجية. وما عرف بـ "دين العرب" بمعنى طريقة العرب في التدين وعلاقتهم بالعالم الفوقي وتصورهم له وكيفية اتصالهم به، وكل القيم التي انبنت عن ذلك. وإن غياب الدين المهيكل في ثقافتهم لا يعني أنهم كانوا في الفترة القريبة من الإسلام غير اتقياء أو أبرار بالمعنى الديني[3]، وإن ذلك يتعارض مع ما عرفوا به من حس ديني مرهف وتجذر للظاهرة الدينية في تاريخهم، وإن كانت غير مهيكلة، والتي تشهد عليها عديد الآثار والنقائش التي خلفتها الحضارات العربية القديمة. كما يشكل تصدي عرب القرن السابع ميلادي للدعوة الإسلامية دليلا في حد ذاته عن تشبثهم "بدينهم". وهو دين موروث عن الآباء والأجداد[4]. ومنغمس بجذوره الثابتة في ماض سامي بعيد، حافظ على الكثير من عناصره القديمة التي تمسك بها العرب الجاهليين إلى حد كبير : "أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا"[5]. وهذا يؤكد أن المقاومة وإن كانت اجتماعية فهي "دينية" أيضا.

وسوف لن نتعرض لدراسة كل العناصر والمؤسسات الدينية التي كانت تشكل "دين العرب" وإن هذا يتطلب أن تستفرد ببحث خصوصي معمق لفك رموزها وسبر أغوارها لما يلفها من غموض وإبهام ؛ وسنركز خاصة على المؤسسات التي طبعت

---

[1] من بين التفاسير الواردة في المعاجم العربية القديمة بخصوص الدين أنه العادة. وتقول العرب "مازال ذلك ديني" : أي عادتي... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 460 - 461.

[2] قياسا بما كان عليه لدى الإغريق أو الرومان من وجود مجمع الآلهة (Panthéon) وكهنوت...

[3] ورد مصطلح البر في القرآن في عدة آيات (الآية 2 من *سورة المائدة* والآية 2 من *سورة المجادلة*...). وجاء مقترنا بمصطلح التقوى. والبر حسب صاحب لسان العرب هو الطاعة والعبادة وعرفه لبيد بالتقى : "وما البر إلا مضمرات من التقى" : ج 1، ص 370. ويشكل هذا دليلا كافيا على رواجه بالمعنى المذكور في المجتمع الجاهلي.

[4] جاء هذا المصطلح في القرآن على شكل "الآباء الأولين" : *سورة المؤمنين*، الآية 68، لكن ورد في بعض النقوش التي خلفتها حضارة تدمر ذكر إله اسمه "قاد" كان يعبده هؤلاء العرب القدامى : أنظر :

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 72 et 146.

فهل يشكل ذلك دليلا كافيا على أن العرب كانوا يعبدون الأجداد في الماضي البعيد ؟ وهذا نجده في حضارات إنسانية أخرى قديمة كالحضارة الصينية وغيرها.

[5] *سورة هود*، الآية 87.

أكثر من غيرها الثقافة الدينية العربية والتي حافظ عليها الإسلام ولونها بلونه الخاص، دون أن يدخل عليها تغييرا كبيرا وتتمثل أساسا في مؤسستي التضحية والتحريم.

وارتأينا وضع العناصر التي شكلت "دين العرب" في محيطها الذي انبثقت منه والمتمثل في الصحراء والبداوة التي استندت إلى حد بعيد إلى الطبيعة التي أفرزتها والتي شكل الحيوان أبرز عناصرها.

جدليّة الصّحراء والبداوة والحيوان في الثقافة العربيّة القديمة

القاعدة البيئيّة المفرزة للبداوة

ينتمـي أكبر قسم من شبه الجزيرة العربية إلى المناخ الصّحراوي الجاف، والحارّ، ويشمل هذا المجال بالخصوص قسما هامّا من بادية الشام، وهضبة نجد وصحاري النّفود، والدّهناء، والرّبع الخالي وتشكل عوامل ارتفاع مدّة الإشماس وانخفاض الرّطوبة، وشدّة التبخّر والقحولة، عوائق هامّة تحول دون إمكانيّة تعاطي الزّراعة وفرض الرّعي المتنقل أو الانتجاع[1] نفسه في البداية، كالنمط الاقتصادي الوحيد الممكن وارتبط بالماء والكلإ وشكلت المواطن التي يتوفّر فيها الماء أقاليم الرّعي الأساسيّة التي تمثلت بالخصوص في أطراف شبه الجزيرة العربيّة، كالسّهول الشماليّة، وتهامة والحجاز وعسير والمنحدرات الجبليّة والواحات والأودية.

وتفسّر المعطيات الطّبيعيّة القاسية صعوبة إفراز حضارة متماسكة في المنطقة الوسطى من شبه الجزيرة العربيّة، وذلك على عكس الأطراف المتاخمة للشام والعراق شمالا واليمن جنوبا، لأنّ القاعدة المناخيّة تتحكم بكثرة في القاعدة الاقتصاديّة التي تنبني عليها الحضارات وعندما تكون هذه القاعدة ملائمة كما هو الحال بالنسبة للأطراف المذكورة مثل اليمن، حيث تقلّ الحرارة مع الارتفاع وتتساقط الأمطار الموسميّة، يتسنّى تعاطي النّشاط الزّراعي، فتنشأ حضارة مستقرّة هي حضارة الدّولة والكتابة والمدينة والمؤسسات.

ولا ينفي هذا وجود حضارة داخل شبه الجزيرة العربيّة، إلا أنّها حضارة من نوع خاصّ إنبثقت عن التّرحال كنمط عيش حتّمته البيئة الطّبيعيّة الذي لا يتناقض مع الحضارة وإن غلب على هذا المفهوم نمط العيش الاستقراريّ، فمن الممكن أن توجد أيضا في الإطار الرّعويّ والبدويّ على شكل مغاير هذا مع الإشارة إلى مرونة الحدود الفاصلة بين التّرحال والاستقرار وإن كانا نقيضين فالاستقرار رهين توفّر ظروف خاصّة ونقرأ في حديث الإيمان والقدر قولا بهذا المعنى تماما وترى الحُفاة العُراة رعاءَ الإبل والبهم يتطاولون في البُنيان ويبدو أنّ المراد من هذا الحديث أنّ رعاء الإبل والبهم

[1] الانتجاع والنّجعة والتّنجّع وهو طلب الكلإ ومساقط الغيث : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 55.

هم الأعراب وأصحاب البداوي الذين ينتجعون مواقع الغيث ولا تستقرّ بهم الدّار ويعني أنّ البلاد تُفتح فيسكنوها ويتطاولون في البنيان[1] وهو ما أثبته التاريخ ودعّمه.

ولا نعتقد أنّه وجدت بداوة مطلقة في المنطقة العربيّة، بل حركة ذهاب وإياب بين عالمي التّرحال والإستقرار والزّراعة والرّعيّ، هذا بشهادة القرآن من ناحية[2] ودين العرب كنظام ثقافي مشترك بين عالمي البداوة والاستقرارمن ناحية ثانية، هذا إلى جانب أنّه كان لكلّ قبيلة من البدو مجالها الخاص الذي تضرب فيه خيامها في فصل الإنتجاع، ترمز إليه برموز خاصّة ثريّة جدّا من الناحية الأنثروبولوجيّة.

وأدّى انتعاش ظاهرة التّرحال والتبدّي خلال القرنين الثاني أو الثالث ميلادي[3] والتي فسّرها المؤرّخون بمجموعة الصّدمات التي تعرّضت لها شبه الجزيرة العربيّة إلى حدود ظهور الإسلام وأهمّها مشكلة التدهور اليمني[4] الذي رافقه تفجّر السّدود وتداعي المنشآت المائية بحضرموت، إلى تدهور الفلاحة وعـودة قسم من القبائل اليمنيّة إلى حياة الترحال وهجرتهم نحو الشمال[5] وهذا يفسّر تنوّع العناصر البدويّة التي كانت تقطن وسط شبه الجزيرة العربيّة وجهاتها الشماليّة عند ظهور الإسلام وما يعنيه ذلك من ثراء ثقافي، خاصّة وأنّ العناصر العربيّة الجنوبيّة كانت تأثرت هي الأخرى بالحضارات الأجنبيّة التي استوطنت اليمن وأهمّها الحضارة الفارسيّة وما إستحوذت عليه من تراث بابلي وآشوري، إلا أنّ هذه المؤثرات ظلّت محدودة وغلبت عليها القاعدة البيئيّة المفرزة للبداوة وكانت هي الأهمّ.

---

[1] نفس المصدر، ج 1، ص 525 : وجاء في رواية "رعاة الإبل البهم على نعت الرّعاة وهم السّود".

[2] سورة الأنعام، الآية 136.

[3] حول الانتعاش التاريخي لظاهرة الترحال فإنّه يعود إلى العصور القريبة من العهد المسيحي ويرتبط بنشأة "أولى الحضارات العربيّة البدويّة" كإسقاط للحضارة اليمنيّة والمتمثلة في مدن قوافليّة أستتها عناصر بدويّة عربيّة قديمة لحيانيّة وثموديّة... انظر : حياة قطاط، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I، 1996، ص 20. ومهّد إلى هذا الإنتعاش تدجين الجمل قبل ذلك بكثير (الألفيّة الثانية قبل الميلاد على الأقلّ) : انظر ما يلي.

[4] انظر حول عوامل التدهور اليمني وهي معقّدة :

R. Daghfous, le Yaman Islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes (I-III^{e} s/VII-IX^{eme} s), T1, p 101-102.

[5] نذكر من أهمّ القبائل اليمنيّة التي هاجرت نحو الشمال غسّان ولخم وكندة وطيء. وجماعات الأوس والخزرج وينتسبون إلى كهلان واستقرّ هؤلاء بيثرب : انظر : حياة قطاط، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I ....، تونس 1996، ص 21 - 22.

وتتفق كلّ الشروح الواردة في المعاجم العربيّة القديمة أنّ البداوة عكس الحَضَر[1] وأنّ البادية خلاف الحاضرة وإذا خرج النّاس من الحضر إلى المراعي في الصّحاري قيل قد أبدوا والاسم البدو[2].

ويتجلى من خلال هذا التفسير أنّ البداوة تتماهى مع الترحال نقيض الاستقرار[3] وهما أبرز أنماط العيش التي عرفتها الإنسانيّة في التاريخ.

ولم تكن الحدود بين التّرحال والاستقرار ثابتة بل كانت متموّجة كما سبق لنا الإشارة إلى ذلك وهذا يزيد في إثباته ما ورد في لسان العرب حيث قيل الحاضرة القوم الذين يحضرون المياه وينزلون عليها في حمراء القيظ، فإذا برد الزّمان ظعنوا عن أعداد المياه وبدوا طلبا للقرب من الكلاء، فالقوم حينئذ بادية بعدما كانوا حاضرة وهي مباديهم جمع مبدى وهي المناجع ضدّ المحاضر[4].

ويبرز من خلال ما سبق علاقة الترحال بالرّعي والحيوان والاستقرار بالماء والزّراعة، ممّا يزيد في إثبات أهميّة عامل البيئة في إفراز نوعيّة نمط عيش السّكان واقتصادهم.

والترحال نمط عيش قديم ومتجذر في تاريخ الثقافة السّامية عرفته كلّ الشعوب التي عاشت في المنطقة وخاصّة العبريين القدامى وكانوا يسمّون الرّحل Rohim ومعناه الرّعاة[5].

وتؤكد نصوص ماري أنّ الترحال كنمط عيش ونظام ثقافيّ، متجذر في تاريخ العرب القدامى وتشير نفس الوثائق إلى عناصر بدويّة كانت تُغير[6] من حين لآخر على السّومريّين والبابليّين المستقرّين في المنطقة.

وربط كاسكيل[7] ازدهار الترحال بالمنطقة الصحراويّة بالإمكانيّة الهائلة التي وفّرها الجمل للعربي للتنقل داخل دروب الصّحراء[1] وبلوغ أطرافها الشماليّة حيث

---

[1] الحضر والحضرة والحاضرة : خلاف البادية وهي المدن والقرى والرّيف، سمّيت بذلك لأنّ أهلها حضروا الأمصار ومساكن الدّيار التي يكون لهم بها قرار : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 215.

[2] انظر : نفس المصدر، ج 1، ص 348 - 349.

[3] الترحّل والإرتحال وهو الانتقال والمرتحل نقيض المحلّ وقال الأعشى :

إنّ محلا وإنّ مرتحلا : ومعنى ذلك إنّ ارتحالا وإنّ حلولا : انظر المصدر نفسه، ج 5، ص 172.

[4] المصدر نفسه، ج 1، ص 348 - 349.

[5] I. B. Glaire, *la vie des anciens Hébreux*, Paris 1843, p 71.

[6] كانت الاغارة عنصرا من العناصر المكوّنة للثقافة البدويّة وطريقة من طرق كسب العيش في محيط صحراويّ متنزر كانت تُنتزع فيه سبل الحياة بالقوّة إلى حدّ الاعتداء على الغير، فكان يبيحها العرف العربي القديم، انظر حول هذا : حياة قطاط، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة العرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I، 1996، ص 34 - 36.

[7] أنظر : W. CASKEL, "The Bedouinization of Arabia", The Americain Anthoropologist, vol 56, 1954, p 36 - 46.

الحضارات المستقرّة[2] والتي يمكن وضعها في إطار حركة الذّهاب والإياب بين الحاضرة والبادية التي أشرنا إليها آنفا.

وارتبط التّرحال إلى حدّ كبير بالعروبة[3] التي ارتبطت هي الأخرى بالصّحراء والجفاف والجدب ويبدو حسب بعض الدّراسات أنّ العروبة والصّحراء مصطلحان مترادفان في الأصل ثمّ حصلت تطوّرات[4] وسوف نحاول أن نبرز في كلّ ما يلي ومن خلال مختلف رموز ثقافة البداوة أنّ العرب القدامى استقوا من محيطهم الصّحراوي باعتباره الأصل والقاعدة، أهمّ العناصر التي كوّنت دينهم وثقافتهم، وحدّدت هويّتهم من هذه النّاحية كعرب[5]، وهي عناصر كوّنت إلى حدّ كبير المحيط اليومي الذي كانوا يعيشون في كنفه في تلك الفترة، فتأثروا بها شديد التأثر وحاولوا تكييفها لأغراضهم.

ولا يتسنّى لنا في إطار هذا العمل المحدود التعرّض لدراسة جميع هذه العناصر وإبراز أهميّة تفاعل العرب القدامى معها ومساهمتها في بناء ثقافتهم على مرّ الأجيال والسّنين، وسوف نكتفي بالتّركيز على تلك التي نعتبرها الأهمّ في تحديد مقوّمات دين العرب والتي شكلت جوهر البداوة وسببها الأصلي وهدفها الرّئيسي في نفس الوقت.

العرب القدامى والحيوان

شكّل الحيوان عنصرا رئيسيّا في المحيط الطّبيعي الذي عاش في كنفه الإنسان العربيّ ممّا يفسّر الأهميّة الكبرى التي اكتسبها في كامل حياته[6]، والتي نستشفّها من خلال حضوره المكثف في الشعر كمرآة عاكسة للحياة اليوميّة للعرب القدامى في جميع جوانبها وهو حضور ماديّ ومعنويّ في نفس الوقت، يبدأ من خلال المشاهد العاديّة

---

[1] لنا عودة لدراسة هذا الحيوان وتقييم علاقته مع الإنسان العربي القديم في البيئة الصحراويّة.

[2] راجع : J. Chelhod, *le Droit dans la société bédouine*, p 33.

[3] أطلق العبريّون القدامى واليونانيّون والرّومان على العرب إسم "Agaréens" ومعنى "Agar" هاجر في اللغة العربيّة والعبريّة أيضا : الهجرة والهرب والتجوال والتّيه والسّير على غير قصد... ويقول ابن منظور : "أصل المهاجرة عند العرب خروج البدويّ من باديته إلى المدن والهجرة : الخروج من أرض إلى أرض : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 32. ويمكن الرّجوع أيضا في خصوص المماهاة بين العروبة والبداوة إلى :
G. E. Von Grunebaum, "The nature of arab unity before islam", in *Arabica*, tome X, Janv 1963, p 12
وكذلك إلى جواد علي، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، ج 1، ص 12، وما يليها.

[4] R. Kalisky, *l'Origine et l'essor du monde Arabe*, p 24.

[5] سوف نبيّن في ما يلي أنّ دين العرب وحّد بين جميع العرب الذين تعايشوا في نفس المنطقة. وتجاوز من هذه النّاحية التراكيب الإجتماعيّة التي كانت قائمة على أسس أخرى تعرّضنا إليها سابقا.

[6] راجع ابراهيم محمود، *المتعة المحظورة*، ص 323 - 329.

للحياة اليوميّة في البادية كالماشية التي ترعى الكلأ والإبل والخيل المربوطة ونباح الكلب للتنبيه بحلول الغريب أو لرسم حدود بعض مجالات الرّعي أو الصّيد الخاصّة ببعض الأسياد الذين عزّوا وشرفوا في مجتمعاتهم، ونخصّ بالذكر منهم كليب وائل الذي ساد ربيعة في الفترة السّابقة للإسلام وبلغ من عزّه أنّه اتّخذ جرو كلب فكان إذا نزل منزلا به كلأ قذف ذلك الجرو فيه فيعوي، فحيث بلغ عواءه كان حمى[1] لا يُرعى إلا بإذنه[2]. ويتعدّى الحضور المادي للحيوان في حياة العرب القدامى ليسيطر على أذواقهم ومشاعرهم وذهنياتهم، حيث كثيرا ما نلاحظ في الشعر الجاهلي بالخصوص، تشبيه الحبيبة أو بعض أعضاء جسدها بالحيوان ووصف أعرابيّ امرأة عشقها فقال : كاد الغزال يكونها لولا ما تمّ منها ونقص منه[3].

وتعرّض الجاحظ لهذه الظاهرة ونقدها وربطها بما إتصف به الأعراب[4] في البادية من غلظة وجفاء، فقال في كتاب مفاخرة الجواري والغلمان في خصوص الأوائل من الشعراء فإنّهم كانوا أعرابا أجلافا جفاة، لا يعرفون رقيق العيش ولا لذّات الدّنيا، لأنّ أحدهم إذا إجتهد عند نفسه شبّه المرأة بالبقرة والظبية وشبّه ساقاها بالبرديّة، لأنهم مع الوحوش والأحناش نشؤوا، فلا يعرفون غيرها[5].

وهذا ما قام به امرؤ القيس مثلا، الذي شبّه عنق المحبوبة بعنق ظبية فقال:

وجيد كجيد الرّئم ليس بفاحش إذا هـــي نصّتـــه ولا بمعطـــل[6]

إنّ الأهميّة البالغة التي أدركها الحيوان في حياة العرب القدامى سببها التعايش معه في نفس البيئة وهو تعايش فرضته الطبيعة، حيث لم يكن أمام العربي خيار آخر غير الحيوان ليعيش منه ومعه ومن أجله.

ومن المفيد الإشارة إلى أنّ العرب القدامى وضعوا تصنيفا خاصّا للحيوانات، يعكس ثراء تجربتهم في التعامل معها، فكان لديهم نوعا محبوبا ونوعا منبوذا ونجد صدى هذا التّمييز في الشعر وقال امرؤ القيس :

---

[1] انظر ما يلي بخصوص معنى الحمى.

[2] الأصفهاني، *الأغاني*، ج 5، ص 26.

[3] ابن قتيبة، عيون *الأخبار*، ج 4، ص 28.

[4] ورد هذا المصطلح في القرآن للتدليل على البدو : انظر مثلا : سورة *التوبة*، الأيات 90 و97 و98 و99 و101 و120 وتتجلى هذه المماهاة خاصّة في سورة *الأحزاب*، الآية 20 : "يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودّوا لو أنّهم بادون في الأعراب..."، انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 457.

[5] الجاحظ، *رسائل الجاحظ*، ج 2، ص 116.

[6] انظر الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 52 : الرّئم هو الظبي الأبيض الخالص البياض.

وواد كجوف العير قفر قطعته   به الذئب يعوي كالخليع المعيّل[1]

كما أنّ تشبيه الخبثاء المتلصّصين بالذئاب[2] له معناه العميق والمعبّر في الثقافة العربيّة القديمة عن تجربة خاصّة مع هذا الحيوان وغيره، حيث شُبّه الغُدُر أيضا بالكودان وهم البغال والبراذين[3]، كما تقول العرب ليس أظلم من حية وتقول العرب ليس أظلم من ورل [4].

وتواصل نفس السّلوك الفكري في الفترة الإسلاميّة وفي الحديث خمس من قتلهم، وهو حرام[5]، فلا جناح عليه العقرب والفأرة والغراب والحدأ[6] والكلب العقور[7] وأمر الرّسول بقتل الأسودين[8] في الصّلاة وأراد بهما على ما يبدو الحيّة والعقرب[9].

وما يهمّنا هو ملاحظة إشتراك جميع العرب الذين تعايشوا في نفس المحيط الطّبيعي في شعور موحّد تجاه هذا الصّنف من الحيوانات، أمّا بخصوص الصّنف المحبوب منها فنلاحظ تقريبا نفس الشيء وارتأينا أن نتعرّض إلى دراسة أهمّ الحيوانات التي أحبّها العرب القدامى وأجلّوها إلى حدّ التقديس، ممّا يفسّر حضورها في كلّ ما تركوه من أثر لشدّة تجذرها في فكرهم، وهما الإبل والخيل.

العرب القدامى والجمل

ترتبـــط البـــداوة في المخيّلـــة الإنسانيّـــة بالجمل باعتباره سفينة الصّحراء[10]

---

[1] راجع نفس المصدر، ص 61 - 62 وانظر أيضا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 222، حيث نقرأ : "... ويكنّى على الرّجال الخبثاء بالذئاب". ومن دواعي ثراء الثقافة العربيّة أنّ العرب وإن شبّهوا الخبثاء بالذئاب، فإنهم استحسنوا بعض ما كان يتّصف به هذا الحيوان كعدوه مثلا. ويطلق على الذئب في هذه الحالة إسم السّرحان : انظر ما يلي.

[2] الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج 2، ص 80.

[3] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 14، ص 311.

[4] الجاحظ، *البيان والتّبيين*، ج 2، ص 80. والورل : دابّة على خلقة الظّبّ إلاّ أنه أعظم منه يكون في الرّمال والصّحاري والورل سبط الخلق... طويل الذنب كأنّ ذنبه ذنب حيّة... والعرب تستخبث الورل وتستقذره فلا تأكله لأنه يأكل العقارب والحيّات والحرابى والخنافس. ولحمه درياق والنّساء يتسمّنّ بلحمه : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 269 – 270 .

[5] سوف نتعرّض إلى دراسة هذا المفهوم في الفصل الثالث من هذا الباب.

[6] الحدأ أو الحدو حدأة وهي الطائر المعروف : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 90.

[7] وهو كلب سبع يعقر أي يجرح ويقتل ويفترس كالأسد والنمر والذئب والفهد وما أشبهها سمّاها كلبا لاشتراكها في السّبعيّة... انظر المصدر نفسه، ج 9، ص 314.

[8] يمكن الرجوع في خصوص رموز اللون الأسود في الثقافة العربيّة إلى : أحمد صالح العلي، "ألوان الملابس العربيّة في العهود الإسلاميّة الأولى"، *مجلة المجمع العلمي العراقي*، م 26، 1975، ص 87.

[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 421.

[10] W. Montgomery watt, "Badw", in *EI*, TII, p 910

وعرّف ابن منظور الجمل بالذكر من الإبل[1] وقيل إنما يكون جملا إذا أربع[2] وقيل إذا أجذع وقيل إذا بزل ويُسمّى في الحالتين الأخيرتين بعيرا والبعير على حدّ قول صاحب لسان العرب الجمل البازل وقيل الجذع[3] وبزل البعير فطر نابه أي انشقّ، وذلك في السنّة التاسعة أو الثامنة[4]. وتسمّي العرب الأنثى من الإبل الناقة وجمعها نوق وقيل أيضا أنّها تُسمّى بذلك إذا أجذعت[5].

وورد ذكر الإبل والجمل والنّاقة في القرآن الكريم في العديد من سوره وفي مناسبات مختلفة[6] وهو ذكر مستند إلى ماض عريق وثقافة متجذّرة في التاريخ السّامي وفي المنطقة، حيث ثبت أنّ تدجين الجمل بها يعود على الأقلّ إلى الألفيّة الثانية قبل الميلاد[7] واعتُبر تدجين الجمل حدثا تاريخيّا هامّا تمّ ربطه بإنتعاش حركة التّرحال عبر دروب الصّحراء ومن المؤكد أنّه لولا هذا الحيوان لظلت المناطق الدّاخليّة في الصّحراء العربيّة خالية قفراء، لأنّ عمليّات الاستقرار وهي قديمة في شبه الجزيرة العربية، كانت دائما على الأطراف وفي تخوم الحضارات الكبرى، فكان الوسط فارغا إلى حدود تاريخ تدجين الجمل الذي سمح للعرب بالتوغّل تدريجيّا في قلب الصّحراء، ذلك أنه حيوان كبير وقويّ، تميّز بقدرة فيزيولوجيّة على تحدّي صعوبات البيئة القاسية وقوّة على تحمّل العطش عدّة أيّام[8] ومقدرة على شرب الماء من قاع بئر نضب ماؤها، هذا إلى جانب إكتفائه بأكل الأعواد اليابسة والنّبات الشوكي[9] وقال أحد الأعراب يصف ناقته:

نجيبة قوم شاهدها القتّ والنوا بيثرب حتّى نيها متظاهر[10]

هذا إلى جانب قدرة الجمل على السّير بحوافره على الرّمل المحرق والرّخو

---

[1] الإبل من أسماء الجموع التي لا واحد لها : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 47 وج 2، ص 361.

[2] أربع يربع إرباعا ويقال فرس رباع والإبل تثني وتربع وتسيس وتبزل... وإذا استتمّت الرابعة فهي رباع... راجع نفس المصدر، ج 5، ص 120.

[3] الجذع الصغير السّن. والجذع اسم له في زمن ليس بسنّ تنبت ولا تسقط وتعاقبها أخرى. ويجذع البعير لاستكماله أربعة أعوام ودخوله في السنة الخامسة. وهو قبل ذلك حقّ. والذكر جذع والأنثى جذعة، المصدر نفسه، ج 2، ص 219.

[4] نفس المصدر، ج 1، ص 400.

[5] نفس المصدر، ج 14، ص 333.

[6] *الأنعام*، الآية 144 و*الغاشية*، الآية 88 و*الأعراف*، الآيات 40 و73 و77 وهود، الآية 64، و*الإسراء*، الآية 59، و*الشعراء*، الآية 155، و*القمر*، الآية 27، و*الشمس*، الآية 13.

[7] انظر : Art "Arab", in, *EI*, TII, p 564

ويشير دوسو من جهته إلى قدم تدجين الجمل بالمنطقة السامية من خلال اكتشاف صورة لجمل متربّع على الأرض في مصر في العهد السابق للملوكيّة :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 207

[8] انظر : Art "Camel", in, *Encyclopaedia-Britanica*, vol 4, p 657

[9] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 3، ص 115.

[10] نفس المصدر، نفس الصفحة، والقتّ نبات يابس ترعاه الإبل.

حتّى وإن كان محمّلا بالأثقال[1].

وبفضل الجمل ومهارته في ارتياد دروب الصّحراء المؤدّية إلى الماء والكلإ، أمكن للرّحل التّجوال في الصّحراء في كلّ فصول السّنة وتمركزت مواطنهم بقلبها حول عيون المياه التي شكّلت الواحات والتي اكتشفوها وتمكّنوا من الوصول إليها بفضل الجمل فعمّروها ومارسوا الزّراعة كلّما توفّرت لهم ظروف ذلك.

ومن جهة أخرى نشير إلى اكتفاء العرب بالعيش كلّيّا من إبلهم، فغذاؤهم منها يشربون حليب النّياق[2] ويمتصّون دمها إذا دعت الحاجة إلى ذلك[3] ويصنعون كساءهم ومأواهم من جلدها ووبرها[4].

وأكتسب الجمل بفضل ما تميّز به من خصال أهميّة بالغة في الوسط العربي وارتبطت فترة إقامة البدو بأرض ما بمدى قدرتها على تلبية حاجيات إبلهم من الماء والكلإ[5] وارتكزت مصادر الثّروة عندهم بصفة أساسيّة على تربية الجمل ذو السّنام الواحد والذي عُرف بالجمل العربي[6] ويبدو أنّه كان النّوع الوحيد الموجود في تلك الفترة بالمنطقة العربيّة وكان أجوده من النّوع المهريّ[7].

ويعكس ثراء اللّغة العربيّة أهميّة هذا النّشاط عند العرب القدامى، فيقال رجل أبلٌ بالإبل بيّن الأبلة، إذا كان حاذقا بالقيام عليها : وقال الرّاجز[8] :

إنّ لهـــا لراعيـــا جريّـــــــا

---

[1] صنّف العرب القدامى الإبل إلى نوعين هامّين على الأقلّ : فهناك الإبل التي استعملوها كمطايا ومفردها الذّلول (من ذلّ يذلّ ذلا فهو ذلول يكون في الانسان والدّابة : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 55). وتمّ العثور على هذه العبارة في أقدم النّقائش العربيّة التي خلفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على الساحة التاريخيّة في حدود القرن الرابع قبل الميلاد: انظر ما يلي.
أمّا الصنف الثاني فتمثل في الإبل التي إستعملوها لرفع الأثقال وكانت الأكثر رواجا وساهمت في ظهور التجارة القوافلية وازدهارها بالمنطقة العربيّة منذ زمن بعيد وقبل ميلاد المسيح. وأطلق العرب على هذا النّوع إسم الظّهر : راجع ابن منظور، نفس المصدر، مادّة "ظهر" ج 8، ص 275 ويمكن الرّجوع إلى : حياة قطاط، *مقاربة في انثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، جامعة تونس ا، تونس 1996، ص 27، وص 32 - 34.

[2] الجاحظ، *البخلاء*، ص 195 - 196 .

[3] نينا بيقوليقسكيا، *العرب على حدود بيزنطة وإيران*، ص 325 وانظر كذلك الفصل الموالي.

[4] انظر ول ديورانت، قصّة الحضارة (عصر الإيمان)، ج 13، ص 12 - 13.

[5] وهذا أمر لاحظناه من خلال المصادر في حركات التمصير التي رافقت الفتوحات الإسلاميّة، حيث اعتمد العرب عند اختيارهم لمواقع الأمصار مصلحة إبلهم. وهذا نلاحظه بصفة جليّة في ما يخصّ الموقع الجغرافي للقيروان بجهة السّباسب مثلا.

[6] راجع : Art "Camel", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 4, p 657

[7] إبل مهريّة والجمع مهاريّ ومهار ومهارى، نسبة إلى مهرة بن حيدان : أبو قبيلة وهم حيّ عظيم : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 208 وانظر أيضا : ابن قتيبة، *عيون الأخبار*، ج 1، ص 251 - 253.

[8] لا بدّ من الرّجوع إلى ما كتبه الجاحظ حول الرّجز والسّجع المتمثل في الالتزام بالقوافي وإقامة الوزن في الكلام وهو من أقدم طرق الحديث عند العرب القدامى. ويبدو أنّ الكهّان كانوا يتكلمون به عندما كان أهل الجاهليّة يتحاكمون إليهم، انظر : الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 1، ص 158 - 163.

أبــلا بمــا ينفعهــا قويّـــــا

لم يرعى مأزولا ولا مرعيـــّا

حتّى علا سنامهــا عليّـــــا

وتأبيل الإبل صنعتها وتسمينها[1]

وساهمت تربية الإبل في نموّ التّجارة القوافلية وظهور أولى الحضارات العربيّة على السّاحة التاريخيّة بمشارف الصّحراء وازدهارها، في إطار حركة التمدّن الممتازة التي عاشتها بلاد العرب بقطبيها الشمالي والجنوبي من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرنين الثالث أو الرّابع بعده[2] والتي خلّف اندثارها نموّا شاملا بالوسط، أفرز مدنا خاصّة به من القرن الرابع إلى السادس ميلادي[3]، ساهم هي الأخرى في ظهورها الجمل، إلى جانب عوامل أخرى، وساعدت التجارة القوافلية على ازدهارها وإضافة إلى علاقتها المتينة بتربية الإبل وركوبها، اعتُبرت التجارة القوافليّة إلى جانب الرّعي النمط الاقتصادي الرّئيسي بالمنطقة في فترتنا المدروسة ومن قبلها بكثير[4] وخصّص رعاة الإبل جانبا هامّا من إنتاجهم للتّجارة واحتفظوا بالباقي لخدمة أغراضهم الخاصّة ولتلبية ما تتطلّبه مقتضيات التّعايش الجماعي في الصّحراء وما أفرزته من ثقافة ونظام عيش تمحور حول الجمل الذي هيكل إلى حدّ بعيد حياة العرب القدامى بجانبيها المادّي والرّوحانيّ، ذلك أنّ الجمل كان بمثابة العملة الجارية في المحيط الصّحراوي والمقياس الوحيد للثروة عند البدو، فيقال أبّل الرّجل بمعنى كثرت إبله وقيل:

فأبّل واسترخى به الخطب بعدما   أساف، ولولا سعينا لم يؤبّل

وأساف هنا حسب صاحب لسان العرب قلّ ماله وقوله استرخى به الخطب أي

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 48.

[2] هشام جعيّط، *الكوفة*، ص 198.

[3] نفس المرجع، نفس الصّفحة.

[4] تمّ العثور في النقائش الصفئية القديمة على ذكر "الإبل" و"جمل" و"بكر" و"بكرات" و"ذلول" و"حجر"... والصفئيّون من الفصائل العربيّة القديمة من أصل يمنيّ، توغّلت في سوريا في شرقي وجنوب شرقيّ دمشق في جهة الجبال البركانيّة (جبل الصفا وجبل حوران). وجبل الصفا بركاني وقربه توجد حرّة، إتخذت منها المجموعة الصفئية موقعا للسّكن، حيث تمّ العثور على عدد كبير من النقائش المكتوبة بخطوط عربيّة جنوبيّة إتخذت شكلا صفويّا. ويبدو من خلالها أنّ تواجدهم على السّاحة التاريخيّة كان طويلا، تراوح بين ستّة وثمانية قرون، إنطلق في حدود القرن الرابع قبل الميلاد وتواصل إلى بضعة قرون بعده. ويبدو أنّ اقتصادهم اعتمد بالخصوص على الترحال الرّعوي، فلم يخلفوا آثارا ضخمة على عكس الحضارات العربيّة الأخرى القديمة (تدمر والبتراء، التي سنتعرّض إليهما في ما يلي)، والتي تأثّرت بالإمبراطوريات الكبرى المتواجدة على الساحة التاريخيّة في نفس الفترة : راجع :
R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie avent l'Islam, p 135 - 140

حسنت حاله[1]، فكانت الإبل ووفرة عددها رمزا للجاه والمكانة الاجتماعية الممتازة عند العرب القدامى[2] ومن الإبل كان مهر العروس كما بيّنا وديّــة القتيــل وهو سبب تسميتهـــا بالعقــل كما ذكرنا آنفا، نسبة للإبل التي تُعقل[3] ومنها فدية[4] الأسير والعبد ومن بين القصص التي قرأناها في مصادرنا أنّ أبا لهب قامر[5] العاص بن هشام في عشر من الإبل فقمره ثمّ في عشر فقمره، إلى أن خلعه من ماله فلم يبق له شيئا، فقال له إنّي أرى القداح[6] قد حالفتك يا ابن عبد المطلب فهلمّ أقامرك، فأيّنا قمر كان عبدا لصاحبه، قال افعل، ففعل فقمره أبو لهب فكره أن يسترقه فتغضب بنو مخزوم، فمشى إليهم وقــال لهم : إفتدوه منّي بعشــر من الإبل، فقالــوا لا والـلـه ولو بوبرة، فاسترقه[7].

ونزيد هذه القصّة بقطع النّظر عن مدى صحّة أحداثها أو النّوايا التي تخفيها، في إثبات ما ذكرناه بخصوص أهميّة الدّور الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامى بجانبيها الماديّ والمعنويّ.

وإنّ قراءة في الغرض للمصادر التي بحوزتنا تشير إلى حضور مكثّف لهذا الحيوان في جميع المناسبات الحياتيّة الهامّة بالبادية زواج، مأتم، حلف، قرى. وبخصوص القِرَى الذي طبع بعمق كامل ثقافة البداوة[8] والذي تعرضنا إليه في بعض جوانب هذا البحث، فإنّ أنفس القِرَى يكون بعقر الإبل وقال أحد الشعراء العرب في ذلك:

يــادار هنــد ألا حيّيت مـــن دار لــم أقــض منــك لبناتي وأوطاري
عوّدت فيها إذا ما الضّيف نبّهني عقر العشار[9] على يسري وإعساري[1]

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 48.

[2] انظر : J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 25-36

[3] راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 327 - 328 : مادة "عقل".

[4] راجع الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 303 وانظر أيضا :
Art "Nadhr", in, *EI*, T VIII, p 847 – 849.

[5] انظر بخصوص القمار ورواجه في المجتمع الجاهلي وموقف الإسلام منه والسّبب في ذلك : الفصل الموالي.

[6] انظر ما يلي.

[7] راجع : أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 3، ص 27.

[8] لا بدّ من التذكير بأهميّة القرى في ثقافة البداوة التي أفرزتها الصّحراء، فكان من أهمّ أعرافها وقيمها. وهو يدخل في إطار فكرة التبادل (l'échange) التي كان يقدّسها البدو دون قهر أو جبر : فمن يُقري ضيفا غريبا يكون قد فتح أمامه باب كريم آخر يُقريه في يوم ما عند الحاجة. وحافظ الإسلام على هذا العرف البدوي المتجذّر في واقعه البيئي : انظر الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 11، ص 562. وبخصوص فكرة التبادل : (l'échange) التي يشكل القِرَى إحدى أسسها الهامّة، يمكن الرّجوع إلى :
C. Lévi - Strauss, *les Structures élémentaires de la parenté*, p 73 et p suiv.

[9] العشار من الإبل : ما مضى لحملها عشرة أشهر وهي من أنفسها : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 219.

وللعرب ثقافتهم الخاصّة من هذه الناحية ذلك أنّهم وضعوا تصنيفا لأنواع الإبل الموجودة عندهم ونشير من هذه الناحية إلى العناية الفائقة التي أولوها لصغير النّاقة فكان لا يؤكل إلاّ في المناسبات الهامّة.

نحت الجمل بعمق جميع ملامح الثقافة العربيّة وساهم في بناء التراكيب الذّهنيّة التي أثرت بشدّة في القيم العامّة والأعراف بسبب الأهميّة الكبرى التي اكتسبها هذا الحيوان في البيئة التي تأقلم معها كأحسن ما يكون[2] فاعترف له العربيّ بالجميل ومدحه وأعطاه المكانة الهامّة التي يستحقها في حياته.

وتزخر مصادرنا بالقصص المعبّرة من هذه النّاحية، اخترنا منها حوارا قصصيا دار بين ذي الإصبع العدواني وإحدى بناته بعد زواجها فجاء على لسانها أجمل اعتراف بالجميل لهذا الحيوان وكان سألها أبوها ما مالكم ؟ فأجابته : الإبل قال : كيف تجدونها ؟ قالت : خير مال، نأكل لحومها مُزّعًا، ونشرب ألبانها جُرَعًا، وتحملنا وضعيفنا معا[3].

إنّ الدّور المحوريّ الذي لعبته الإبل في حياة العرب القدامى نستشفه أيضا من خلال المعاجم اللّغويّة القديمة حيث نلاحظ حضورا كبيرا للجمل والنّاقة في جميع التفاسير التي خُصّت بها المصطلحات العربيّة تقريبا وخصوصا تلك التي تتعلق بالمرأة التي تمّت مماهاتها بالنّاقة في عديد المناسبات وكذلك الرّجل والغلام والجارية، فنقرأ في لسان العرب البَكْر والبَكْرة بمنزلة الغلام والجارية[4] والجمل والنّاقة بمنزلة الرّجل والمرأة والجمل زوج النّاقة وفي حديث عائشة أأوخّذ جملي ؟ تريد زوجها، أي تحبسه عن إتيان النّساء غيرها، فكنّت بالجمل عن الزّوج لأنّه زوج النّاقة وشبّهت العمليّة الجنسيّة بين الرّجل والمرأة بركوب الجمل ونقرأ على سبيل المثال قول ابن الأعرابي تَرَقّخ الرجل المرأة إذا قعد بين فخذيها ليطأها ويقال ترفخ فلان فوق البعير إذا خشي أن يرمي به فلفّ رجليه عند ثيل البعير[5] هذا إلى جانب إتخاذ الجمل كمقياس لمعاينة كلّ

---

[1] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 104. ونلاحظ استناد هذا التصنيف إلى أسس ماديّة بحتة : فذبح صغير النّاقة او النّاقة الحامل وهي على شرف الإنجاب، من شأنه أن يمنع صاحبها وقد أوشك على ذلك، بالتمتّع بما يمكن أن تنجبه النّاقة وتساهم به في الرّفع من عدد إبله.

[2] راجع : الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 82.

[3] أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 3، ص 67.

[4] قال أبو ذويب :

وإنّ حديثا منك لو تبذلينــه   جنى النحل في ألبان عوذ مطافـــل

مطافل أبكار حديث نتاجها   تشــاب بمــاء مثــل ماء المفاصــل

العوذ : جمع عائذ : النّاقة حين تضع فهي عائذ فإذا تبعها ولدها قيل مطفل. وماعناه ذويب بقوله "مطافل أبكار" انّ لبن الأبكار أطيب الألبان وهو لبنها لأوّل بطن وضعت : أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 6، ص 473.

[5] نفس المصدر، ج 5، ص 271.

ماهو ضخم فيقال ناقة جُمَاليّة أي وثيقة تشبه الجمل في خِلقتها وشِدّتها وعِظمها وقال الأعشى :

جُماليّة تغتلي بالرّداف إذا كذّب الآثمات الهجيرا[1]

ويقال أيضا رجل جُماليّ أي ضخم الأعضاء تامّ الخَلق[2] كما شبّه العرب النّخلة في طولها وضخمها وإتائها بالجمل وقيل :

إنّ لنـــا مـــن مالنـــا جمـــالا
من خير ما تحوي الرجال مالا
ينتجن كـل شتـــوة أجمـــالا[3]

إنّ تأثر العرب القدامى بالحيوان وخاصّة ذلك الذي كان يلعب دورا محوريّا في حياتهم لم يكن من الخصوصيّات التي انفرد بها العرب دون غيرهم من الشعوب القديمة التي عاشت تحت سيطرة العوامل الطّبيعيّة ومن المفيد جدّا القيام ببعض المقارنات في هذا الصّدد لإبراز نقاط التّشابه بين كلّ الشعوب التي عاشت في نفس الظروف البيئيّة والزمنيّة، باعتبار الأصل الواحد للإنسان وهذا من خلال ما نعرفه عن العرب القدامى عن طريق المصادر المكتوبة أو بعض النّقائش والآثار التي خلفوها، ونتائج الدّراسات الأنثروبولوجيّة التي أجريت على بعض الشعوب التي ظلّت تعيش حالة انعزال تامّ عن الحداثة والتكنولوجيا في كنف الطّبيعة بطريقة بدائيّة، هذا مع الالتزام بالحذر الشديد ومراعاة الفارق الزّمني والمكاني وهو هامّ.

إنّ قراءة دقيقة لنتائج الدّراسات الميدانيّة التي قام بها باحث مختصّ كايفانس بريتشارد على شعب النّوير[4] نعتبرها هامّة ومثرية من وجهة المقارنة بين الحضارات الإنسانيّة التي عاشت طبقا لأنماط اقتصادية وأنسقة ثقافيّة متشابهة إلى حدّ ما؛ وهي تذكرنا بالكثير ممّا نعرفه عن العرب القدامى في ما يخصّ علاقتهم المتينة بالإبل، حيث نلاحظ وجود نفس الصّلة تقريبا بين شعب النوير والبقر وهـي صلة متينة تستنـد إلى القاعدة الاقتصـادية الماديّة[5] وأشار ايفانس بريتشارد إلى أنّ كامل حياة النّوير تتمحور حول البقر[6] إلى درجة التّبعية[1] وهي تبعية مفرطة أثرت على الذهنيات وساهمت بعمق

---

[1] نفس المصدر، ج 2، ص 362.
[2] نفس المصدر، ص 363.
[3] نفس المصدر، نفس الصّفحة.
[4] تمّ نشرها في كتابه : *The Nuer*، سنة 1940 والذي يظلّ مرجعا هامّا.
[5] راجع : C. Le Fort, *les formes de l'Histoire*, p 88.
[6] وضع إيفانس بريتشارد قائمة طويلة ومذهلة من الأدوات والأشياء التي صنعها "النوير" بجلد البقر وعظامها ووبرها وقرونها وحتى فواضلها... راجع : نفس المرجع، ص 88. ونستنتج تشابها كبيرا مع ما كان يصنعه العربيّ بالإبل : بجلده ووبره...

في نحت كامل الموروث الثقافي المشترك لجماعات النّوير.

وأشار باحث مختصّ كشلحود إلى تواجد نفس العلاقة بين العرب البدو وإبلهم[2] وهو نفس ما ذهب إليه دوسو[3].

يكشف التعمق في دراسة العلاقة التي ربطت العرب بالإبل والنّوير بالبقر، عن مضمون اجتماعي وثقافي عميق لهذه التبعيّة.

وإنّ ما يؤكّد أهميّة الطابع الثقافي في العلاقة الرابطة بين العرب والإبل من جهة، والنّوير والبقر من جهة أخرى، هو العناية الفائقة التي أولاها كلاهما بالناحية الجماليّة للحيوان، فالجاه والمكانة الاجتماعيّة المرموقة لا يبلغها الفرد أو المجموعة بعدد الحيوانات المكسوبة لكن بجمالها[4] وللعرب ثقافتهم وأذواقهم الخاصّة من هذه الناحية، نستشفّها من خلال كامل تراثهم الأدبي واللغوي والشعري خاصّة[5].

واخترنا كمثال ما قاله طرفة في معلقته وهو يصف ناقته :

أمون كألواح الإران نَصَأْتُهَا   على لاحب كأنّه ظهر بُرْجُدِ

جماليّة وجناء تـردي كأنّهـا   سفنّجـة تبري لأزعر اربـد[6]

إنّ القيمة النفيسة التي بلغها الحيوان عند الإنسان في كلّ من الحضارة العربيّة القديمة وحضارة النّوير، جعلته يدخل من أجله في علاقات عدائيّة مع أخيه الإنسان،

---

[1] E. Pritchard, *The Nuer*, p 28

[2] أنظر :

"Le bédouin est considéré comme le parasite du chameau, il s'accole à cette bête prodigieuse de laquelle il tire l'essentiel de sa substance..." : J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 36.

[3] قال :

"La steppe, notamment le plateau de Nedjd, est le domaine propre des nomades, qui y vivent avec leurs troupeaux et se déplacent pour la transhumance jusqu'en Syrie et en Mésopotamie. Ces grandes randonnées ne sont possibles que grâce au chameau, qui s'avère ainsi l'auxiliaire indispensable du bédouin": R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 121.

[4] راجع : C. le Fort, *les Formes de l'Histoire*, p 88 - 90

[5] يكفي هنا أن نذكر بأنّ العرب شبّهوا كلّ ما هو جميل ومثير في المرأة من الناحية الجنسيّة بالإبل : انظر الفصل الثاني من الباب الأوّل من هذا البحث حيث نقرأ مثلا أنّ أحدهم شبّه ضخامة فرج امرأة بكركرة البعير .

[6] الأمون : هي التي يؤمن عثارها.

الإران : التابوت العظيم.

الجماليّة : الناقة التي تشبه الجمل في وثاقة الخلق.

الوجناء : المكتنزة اللّحم.

تردي : مستعار للعدو.

السّفنّجة : النّعامة : انظر : الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 96.

اتخذت في غالب الأحيان شكل صراعات حادّة وحروب دامية[1] وتاريخ العرب الجاهليّين أو ما عُرف بالأيّام مليء بمثل هذه الأحداث، فالقصّة العربيّة تقول مثلا أنّ حرب البسوس التي دارت بين بكر وتغلب ابني وائل، كانت بسبب قتل ناقة البسوس وإنّ قتل حيوان كالنّاقة أو الجمل يستوجب في العرف العربي القديم دفع ديّة، قد تفوق قيمتها من النّاحية الماديّة ديّة الإنسان[2]، ممّا يفسّر حالة الإستنفار الدّائم التي كان يعيشها العربي للدّفاع عن قطيع ابله من الإغارات التي كانت رائجة بكثرة كما ذكرنا، والتي ساهم في تيسيرها حيوان ثان كان أخفّ من الإبل وأسرع منها وهو الفرس.

العرب القدامى والخيل

كان ظهور الخيل على الساحة العربية متأخّرا بالنّسبة للجمل ويرجع زمنيّا إلى الفترة المسيحيّة أو قبلها بقليل[3] وهو النّوع الثاني من الحيوانات الرّفيعة التي أولاها العرب القدامى أهميّة بالغة في حياتهم والتي اقتضتها البيئة، فكان تأثيرها أيضا، كبيرا في ثقافتهم الجماعيّة.

وإنّ العودة إلى المعاجم العربيّة القديمة تفيدنا كثيرا لمعاينة الفوارق بين مختلف التّسميات التي استعملها العرب القدامى للتدليل على هذا الحيوان وأهمّها ما يلي:

- الخيل[4] ورد ذكره في القرآن والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة[5].
- الفرس وهو واحد الخيل والجمع أفراس ويطلق على الذكر والأنثى[6] ومنه اشتقت الفراسة وهي العلم بركوب الخيل وركضها وهي من الفروسيّة[7].
- الحصان عرّفه ابن منظور[8] بالفحل[9] من الخيل والجمع حصن ويقال فرس حِصان بَيِّن التحصّن وهو مشتقّ من الحَصانة لأنّه لفارسه ويُشير ابن منظور إلى نفس الشّيء

---

[1] راجع بخصوص "النوير" :

C. Le Fort, les Formes de l'Histoire, p 94: "La vache est l'objet de constantes discordes et de guerres meurtrières, soit entre les Nuers soit entre ceux ci et leurs voisins, les familles elles mêmes se déchirent...".

[2] راجع : J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p 37.

[3] راجع : R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 109-110, et 137.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 268.

[5] *سورة النحل*، الآية 8 : وضّحت الآية مجالات إستعمال الخيل عند العرب عند ظهور الإسلام.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 220.

[7] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[8] نفس المصدر، ج 3، ص 210.

[9] هو الذكر من كلّ حيوان، نفس المصدر، ج 10، ص 194 وانظر أيضا :

Art "Horse", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 11, p 754 et p suiv.

بخصوص الأنثى التي يقال لها حِجر وهو من حَجر عليه أي منعه ويقال تحصّن الفرس صار حصانا وتحصّن إذا تكلف ذلك وخيل العرب حصونها ويقول صاحب لسان العرب أنّهم إلى اليوم يسمّونها حصونا ذكورها وإناثها ويبدو من خلال هذا الأثر اللّغوي العظيم انّ سبب تسمية الفرس حصانا أنّه ظنّ بمائة فلم يُنْزَ إلاّ على كريمة[1] ثمّ كثر ذلك حتى سمّى العرب كلّ ذكر من الخيل حصانا[2].

ونقرأ في المصدر نفسه الحَجْر الفرس الأنثى والجمع أحجار وحجورة وحُجُور وأحجار الخيل ما يُتخذ منها للنّسل[3] ويضيف الأزهري : يقال هذه حجر من أحجار خيلي، يريد بالحجر الفرس الأنثى خاصّة، جعلوها كالمحرّمة الرّحم إلاّ على حصان كريم[4].

ويبرز ممّا سبق عناية كبيرة أولاها الإنسان العربي للخيل وإجلالا كبيرا لهذا الحيوان وحرصا شديدا على نقاوة أجناسه أو أنسابه وللعرب ثقافتهم الخاصة من هذه الناحية ولنا عودة إلى هذا الجانب.

وإنّ الحرص الشديد على هذا الحيوان سببه نفاسته في ذلك المحيط الصحراوي المنقّر، ذلك أنّ الخيل كان على عكس الجمل المتأقلم مع البيئة، حيوان الثقافة وكانت تربيته في الوسط العربي القاحل تحدّيا للطبيعة، لم يكن في متناول الجميع[5] فكان يُعامل تماما كالإنسان غذاؤه الحبوب[6] وشرابه الماء الصافي المحمول على ظهور الجمال وذكر ابن حبيب في مؤلفه المحبّر، أنّ العرب كانوا يُظمّؤون[7] الإبل ويكعّمونها[8]، فكانوا يفتظوها ويسقون ماء كروشها الخيل ويشربونه[9] ويبدو أنّ من الأثرياء من خصّص ناقة حلوبا لحصانه، لذلك نعت الحصان بالحيوان الأرستقراطي.

---

[1] نقرأ في كتاب أنساب الخيل لابن الكلبي قصّة مشابهة عن فحل جيء به لينزى على أمّه، فادخلوها بيتا وألقوا على الباب سترا وجللوها بكساء، فلما نزا عليها وفرغ، شمّ ريح أمّه، فوضع أسنانه في أصل ذكره، فقطعه ومات : راجع ص 10 - 11.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 210.

[3] نفس المصدر، ص 59.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة. انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[5] لم يكن لكثير من العرب إلاّ الفرس والفرسان وكان لزيد الخيل - وهو فارس وشاعر مخضرم أدرك الإسلام من أصل عربيّ جنوبيّ - خيل كثيرة فسمّي زيد الخيل : راجع أخباره في كتاب أبي الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 14، ص 158 وما يليها.

[6] انظر : هشام الكلبي، *أنساب الخيل...*، ص 7 : رُوي أنّ روح بن زنباع الجذاميّ رأى تميما الدّاري فوجده ينقي لفرسه شعيرا ثمّ يعلقه عليه وحوله أهله، فقال له روح : ما كان لك من هؤلاء من يكفيك ؟ فقال تميم : بلى ! ولكنّي سمعت رسول الله يقول : "ما من امرئ مسلم ينقي لفرسه شعيرا ثمّ يعلقه عليه إلا كتب الله له بكلّ حبّة حسنة".

[7] من الظمإ وهو العطش وأظمأته : أعطشته. ويبدو أنّ المعنى هنا حبس الإبل عن الماء إلى غاية الورد: راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 268 - 269.

[8] كَعَمَ البعير يَكعَمُهُ كعما فهو مكعوم وكعيم : شدّ فاه ; نفس المصدر، ج 12، ص 111.

[9] ابن حبيب، *المحبّر*، ص 190.

وميّز العرب القدامى بين أصناف مختلفة من الخيل وكان مقياسهم في ذلك سنّ الحيوان[1] ونقاوة سلالته وبخصوص العنصر الأخير لابدّ من التذكير بالعناية البالغة التي أولاها العرب القدامى لنقاوة الأنساب[2] والتي نعتبرها جزءا لا يتجزّأ من ثقافتهم وإلى ذلك يستند حرصهم على نقاوة سلالات حيواناتهم المحبّذة وخاصّة منها الإبل والخيل ذلك أنّهم كانوا يقولون الخيل العراب خلاف البَخاتيّ والبَراذين وهي من الخيل من غير نتاج العِراب[3] وتميّز الثقافة العربيّة من النّاحية اللغويّة فقط كما يبدو بين الخيل والنّاس في هذا الباب، فيقال في النّاس عرب وأعراب وفي الخيل عِراب والإبل العِراب والخيل العِراب[4] ويُذكر أنّ عمر بن الخطّاب سأل عمرو بن معدّ يكرب فقال له : كيف معرفتك بعراب الخيل ؟ فأجابه : معرفة الإنسان بنفسه وأهله وولده[5].

وممّا ذُكر من طرق للإستدلال على عَتاقة الخيل قول أبي عبيدة بأنّه كان يُستدلّ على ذلك برقّة جحافله وأرنبته وسعة منخريه وعُري نواهقه ودقة حِقويه وما ظهر من أعالي أذنيه ورقة سالفته وأديمه وشعره وأبْين من ذلك كله لين شعر ناصيته وعُرفه[6].

ويروى أنّ معاوية بن ابي سفيان سأل عن أفضل الخيل فقيل له الطويل الثلاث، القصير الثلاث، الصافي الثلاث وقيل أنّ ما عني بالطويل الثلاث فالأذن والعنق والحزام وأمّا القصير الثلاث فالصّلب والعسيب والقضيب وأمّا العريض الثلاث فالجبهة والمنخر والورك وأمّا الصافي الثلاث فالأديم والعين والحافر[7].

ولا بدّ من قراءة دقيقة لكتاب أنساب الخيل في الجاهليّة والإسلام وأخبارها[8] لهشام بن محمّد بن السّائب الكلبي، لأهميّة هذا الأثر وثرائه من الناحية الرمزيّة، حيث تمّ فيه عرض مائة وسبعة وخمسين فرسا سوابق مشهورة في الجاهليّة والإسلام سوى خيل الرّسول وكان محبّا للخيل وهي خمس أفراس[9] هذا مع ذكر في مستهلّ الكتاب

---

[1] بخصوص السّن يمكن الاستدلال بما جاء في اللغة العربيّة من مصطلحات دقيقة ودالة حيث نقرأ : "الجذع في الخيل : إذا استتمّ الفرس سنتين ودخل في الثالثة فهو جذع وإذا استتمّ الثالثة ودخل في الرّابعة فهو ثنيّ..." : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 219.

[2] انظر الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا البحث.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 370 وانظر أيضا ص 328 من نفس المصدر حيث نقرأ في مادّة بخت أنّ البختيّة هي الإبل الخرسانيّة تنتج من بين عربيّة وفالج.

[4] راجع نفس المصدر، ج 9، ص 115 - 116.

[5] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 91.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[7] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[8] سبق ذكر هذا المصدر الذي حققه احمد زكي وصدر عن الدّار القوميّة للطباعة والنّشر بالقاهرة سنة 1965.

[9] نفس المصدر، ص 133.

لفضل الخيل وشغف العرب بها لفوائدها وتأكيد الإسلام على هذه العادة، حيث أمر الله باتّخاذها وارتباطها[1] وأعـدّوا لهم مـا استطعتم من قوّة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوّكم[2] ونلاحظ هنا إرتباط الخيل بالحرب في الثقافة العربيّة[3].

ومن بين الأحاديث التي وردت في التوصية بارتباط الخيل في الفترة الإسلاميّة نذكر ارتبطوا الخيل فإنّ الخيل في نواصيها الخير[4]، كما ثبت حسب نفس الرّاوي أنّ الرسول مسح بكمّه وجه فرسه وعينيه ومنخريه[5] واعتبر المنفق على الخيل في الإسلام السّنّي كالباسط يده بالصّدقة[6].

وللعرب المسلمين نظرتهم الخاصة لتاريخ الخيل والتي تختلف عمّا نجده في الموسوعات العلميّة الحديثة والدّراسات المختصّة في علم الحيوان[7]، ذلك أنّ هشام الكلبي ذكر عن أبيه أنّ أوّل من ركب الخيل واتّخذها إسماعيل بن إبراهيم وأنّ الله أخرج له لمّا بلغ من البحر مائة فرس، فأقامت ترعى بمكّة ما شاء الله، ثمّ أصبحت على بابه، فرسّنها وأنتجها وركبها[8] وحدّث الواقدي من جهته أنّ الخيل كانت وحشا لا تطاق حتى سُخّرت لإسماعيل[9] وتقول الرّواية أيضا أنّ النّبي داود كان يحبّ الخيل حبّا شديدا فلم يكن يسمع بفرس يذكر بعرق أي باصل وعتِق أي كرم والعتيق هو العربيّ الأصْلين أو حُسنٍ أو جري إلاّ بعث إليه حتى جمع ألف فرس لم يكن في الأرض يومئذ غيرها، فلمّا قبض الله داود ورث سليمان ملكه وميراثه وقال : ما ورّثني داود مالا أحبّ إليّ من هذا الخيل وضمّرها وأحسن القيام عليها[10].

وحدّث الكلبي في ما يخصّ أوّل ما انتشر في العرب من تلك الخيل أنّ قوما من الأزد من أهل عمان قدموا على سليمان بن داود بعد تزوّجه بلقيس ملكة سبأ فدفع إليهم فرسا من خيله وهي خيل داود وقال إليهم : هذا زادكم، فإذا نزلتم فاحملوا عليه

---

[1] ربط الشيء فهو مربوط وربيط : شدّه والرّباط ما رُبط به وربط الدّابة يربطها ويربُطها ربطا... ودابّة ربيط مربوطة. والمِربَط والمِربطة : ما ربطها به والمربط والمربَط موضع ربطها. ويقال : نِعم الرّبيط هذا لما يرتبط من الخيل. ويقال لفلان رباط من الخيل كما تقول تِلاد وهو أصل خيله... والرّباط من الخيل الخمسة فما فوقها... والرّباط والمرابطة ملازمة ثغر العدوّ وأصله أن يربط كلّ واحد من الفريقين خيله ثمّ صار لزوم الثّغر رباطا. وربّما سمّيت الخيل أنفسها رباطا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 112.

[2] *سورة الأنفال*، الآية 60.

[3] انظر في هذا الخُصوص حرب داحس والغبراء في أيّام العرب في الجاهليّة.

[4] هشام الكلبي، *أنساب الخيل...*، ص 6 و9 و10.

[5] نفس المصدر، ص 7.

[6] نفس المصدر، ص 10.

[7] راجع مثلا : Art "Horse", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 11, p 754 - 755

[8] هشام الكلبي، *أنساب الخيل...*، ص 12.

[9] نفس المصدر.

[10] نفس المصدر، ص 12.

رجلا وأعطوه مِطْردا وأوْرُوا ناركم فإنّكم لن تجمعوا حطبكم وتوروا ناركم، حتّى يأتيكم بالصّيد[1]. فسمّاه الأزديون زاد الرّكب[2]، فكان ذلك أوّل فرس انتشر في العرب من تلك الخيل[3].

وتُضفي كلّ هذه القصص بجانبها الرّمزي العميق صبغة إلهيّة على الخيل التي تنقالها الأنبياء وسخّرها الله للإنسان، وهي فكرة ثريّة في الثقافة العربيّة القديمة. ويبدو حسب أثر ابن الكلبيّ أنّ العرب كانوا يسمّون خيلهم بأسماء معبّرة، البعض منها متطابق مع صفاتها فنذكر مثلا أنّ أحد افراس الرّسول كان يسمّى المرتجز لحسن صهيله[4] وجعلوا للخيل أسيادا كان اسم أشهرها أعوج وتقول الرّواية العربيّة أنّه كان لملك من ملوك كندة ويبدو أنّه أجاد في نسله ومنه انتشرت جياد[5] خيول العرب[6] وذكر ابن هشام من جهته في كتاب السيرة النبويّة أنّ الأعوج اسم فرس مشهور في الجاهليّة[7].

وقيل الكثير في الشعر الجاهلي عن الخيل الجياد اقتطفنا منه بيتا للنابغة الجعدي وعناجيج[8] جياد نُجُب[9] نجل فيّاض ومن آل سبل[10].

وتشيد المصادر العربيّة بصفة الجودة في الخيل وتذكر ما ورد فيها من أحاديث نبويّة وسيرة وروايات أو أقوال منسوبة للخلفاء أو لبعض العرب من أصحاب الخبرة في الخيل وجيادها ومن ذلك ما جاء على لسان أعرابيّ يصف فرسا جوادا فقال فيه : إذا تركته نَعَس وإذا حرّكته طار[11] وشُبِّهت سرعة الجواد في الثقافة العربيّة القديمة بالريح وتقول بعض الرّوايات أنّ الله خلق الخيل من قبضة من ريح الجنوب[12] ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ العرب كانوا يشبّهون الخيل أيضا ببعض الحيوانات ممّا يؤكد

---

[1] نفس المصدر، ص 14.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] انظر : نفس المصدر، ص 15 - 19.

[4] نفس المصدر، ص 19.

[5] الجياد جمع جواد أو جوْد من جود ومنه الجيّد نقيض الرّديء، ويقال فرس جواد بيّن الجَوْدة والأنثى جواد أيضا... ويقال سرت إليه جوادا أي سريعا كالفرس الجواد... والمُجيد : صاحب الجواد وهو الفرس السابق الجيّد... انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 412.

[6] هشام الكلبي، *أنساب الخيل*، ص 22.

[7] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 22.

[8] العنجوج هو الرائع من الخيل وقيل الجواد والجمع عناجيج... واستعمل العرب هذه العبارة في الإبل أيضا. ويكون العنجوج من الإبل والخيل وهو من العَنْج العَطف... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 418.

[9] النّجيب هو الفاضل من كلّ حيوان وقد نجب ينجب نجابة إذا كان فاضلا نفيسا في نوعه... والنّجيب من الرّجال الكريم الحسيب. وكذلك البعير والفرس إذا كانا كريمين عتيقين... ويقال النّجيب من الإبل وهو القويّ منها، الخفيف السّريع : انظر نفس المصدر، ج 14، ص 42.

[10] هشام الكلبي، *أنساب الخيل*، ص 27.

[11] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 90.

[12] انظر : المسعودي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، ص 235 - 236.

أهميتها في حياتهم وأنّها كانت مقياسهم الوحيد في البيئة التي عاشوا فيها ويروى أنّ احدهم أرسل إلى ابن عمّ له يشتري له خيلا من الشام فقال له انظر كلّ شيء تستحسنــه فــي الكلب فاطلبه في الفرس[1].

ويقال أنّ أوّل من شبّه الخيل بالظّبي والسّرحان والنّعامة وتبعه الشعراء في ذلك، إمرؤ لقيس بن حجر الذي قال في وصف فرسه :

له أيطلا ظبي وساقــا نعامــة وإرخــاء سرحـان وتقريب تتـفـل[2]

وقال طفيل الخيل :

إنّي وإن قلّ مالي لا يفارقنــي مثل النّعامة فــي أوصالها طــول
تقريبها المرطي والجوز معتدل كأنّه سيــدٌ[3] بالمــــاء مغســـول[4]

وتواصل هذا في الفترة الإسلاميّة، حيث يُروى أنّ الأصمعي وصف جوادا لهارون الرّشيد فقال :

وأقــبّ كالسّرحــان تمّ لـــه مابين هامته إلــى النّســر[5]

وما يتسنّى لنا استنتاجه ونحن نقرأ كتاب ابن الكلبي أو غيره من المصادر العربيّة الأخرى التي ورد فيها ذكر الخيل وخاصّة الشعريّة منها، هو حرص شديد لربط هذا الحيوان من النّاحية التّاريخيّة بالعروبة المتجذّرة في أصلها السّامي.

كما تنعكس من خلال نظرة العربي إلى الفرس نظرته إلى نفسه كإنسان، حيث لاحظنا في الحالتين حرصا شديدا على نقاوة السّلالة والمنشإ وقال عمرو بن كلثوم :

وردن دَوَارعا وخرجن شُعْثًا كأمثال الرّصائع قد بَلِينا
ورثناهــنّ عــن آباء صدق ونورثهـــا إذا متنا بنينـا[6]

وتدفعنا فكرة التوارث هذه والتي جاء ذكرها سابقا بخصوص توريث دواد

---

[1] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 90، مع الإشارة إلى أنّ مكانة الكلب في الثقافة العربيّة تستحقّ أن تُستفرد هيّ الأخرى بدراسة.

[2] انظر الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 69. حيث نقرأ في الشرح أنّ الأيطل والأطل : الخاصرة والإرخاء : ضرب من عدو الذئب. والسّرحان : الذئب. والتقريب : وضع الرّجلين موضع اليدين في العدو. والتّتفل : ولد الثّعلب. ويقول الشارح أنّ الشاعر شبّه خاصرتي الفرس بخاصرتي الظّبي في الضّمر. وساقيه بساقي النعامة في الانتصاب والطّول. وعدوه بإرخاء الذئب. وتقريبه بتقريب ولد الثّعلب.

[3] السّيد : الذئب : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 453.

[4] ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 94.

[5] راجع نفس المصدر، ص 96 : والأقبّ اللاحق المخطف البطن وذلك يكون من خلقته وربما حدث من هزال أو بعد قود.

والسّرحان : الذئب : شبّهه في ضموره وعدوه به. والهامة : أعلى الرأس وهي أمّ الدّماغ وهي من أسماء الطّير. والنّسر : هو ما ارتفع من بطن الحافر من أعلاه كأنّه النّوى والحصى. وهو من أسماء الطّير.

[6] الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 220 ونقرأ أنّ المقصود بالبيت الثاني : ورثنا خيلنا من آباء كرام شأنهم الصّدق في الفعال والمقال ونورثها أبناءنا إذا متنا، يريد الشاعر أنها تناتجت وتناسلت عندهم. قديما.

خيله لإبنه سليمان، إلى التساؤل عمّا إذا لم تتجاوز مكانة الخيل مستوى المتاع إلى القيم الرّوحيّة التي يحرص العرب على تناقلها جيلا بعد جيل ؟

كما يُبيّن هذا الشّعر تأكيد العربي على نقاوة الأنساب من كلّ شائبة قد تكدّ رصفوها ولاحظنا نفس نظرة التصغير والاحتقار التي خصّ بها العرب الهجناء من النّاس والحيوان أيضا.

ويتجلى من خلال الشعر الجاهلي كذلك إعتماد العرب نفس المقاييس الجماليّة المحمودة في الإنسان عند وصفهم للحيوان المطلوب، وهي القوّة الجسديّة والعظمة مع الخفة والسرعة وهي مقاييس متجذّرة في البيئة التي أفرزتها كما ذكرنا.

وقال إمرؤ القيس واصفا فرسه :

مكـرّ مفـرّ مقبـل مدبـر معـا	كجلمود صخر حطّه السّيل من عل
كميـت يزلّ اللّبـد عن حال متنـه	كمـا زلّـت الصفواء بالمتنـزّل
على الذّبل جيّاش كـأنّ إهتزامـه	إذا جاش فيه حميه غلـي مِرْجـل
مِسَحّ إذا ما السّابحات على الونـى	أثرن الغبار بالكديد المُركّـل[1]

وتفسّر هذه الخصال نفاسة الخيل وارتباطها بالحرب والغارات[2] والصّيد كظواهر شكلت محور الحياة الصّحراويّة واستوجبت من العربي وحيوانه التحلي بالقوّة والوسامة والشجاعة إلى غير ذلك من خصالٍ حدّدتها نوعيّة البيئة وأبرزها الفروسيّة التي سبق وأن تعرّضنا إلى ذكرها من بين الصّفات المطلوبة توفرها في السيّد العربي[3].

وبخصوص الصيد وما يتطلبه من سرعة في العدو قال امرؤ القيس في فرسه:

فعادى عداء بين ثور ونعجة دراكا ولم ينضح بماء فيغسل[4]

وما نستنتجه من هذا البيت هو اتّحاد والتحام بين الفرس وفارسه وحوار جسديّ وروحيّ بين الإنسان ورفيقه الحيوان وتكامل بينهما إلى درجة المماهاة.

وكما ذكرنا ورد ذكر الخيل في القرآن مقترنا بالحرب واستنفر من استطعت

---

[1] انظر : الزّوزني، شرح المعلقات العشر، ص 64 - 67. ونقرا في الشرح : المكرّ من الكرّ وهو العطف والرّجوع، والمفرّ من فرّ يفرّ، والجلمود : حجر عظيم وصلب، ومن عل : أي من فوق، والحط : إلقاء الشيء من علو إلى سفل. ويقول : أنّ هذا الفرس مكرّ إذا اريد منه الكرر. ومفرّ إذا أريد منه الفرّ. ومقبل إذا أريد منه إقباله ومدبر إذا أريد منه إدبار... وشبّهه في سرعة مرّه وصلابة خلقه بحجر عظيم ألقاه السّيل من مكان عال إلى حضيض.

[2] راجع : اللّواء جمال محفوظ، "فنّ الحرب عند العرب في الجاهليّة والإسلام"، موسوعة *الحضارة العربيّة الإسلاميّة*، المجلد الثالث، بيروت 1987، ص 5 - 112.

[3] انظر الفصل 2 من الباب الثاني من هذا العمل.

[4] الزّوزني، *شرح المعلقات العشر*، ص 72 - 73. ويقول الشارح : الدّراك : المتابعة. وما يعنيه الشاعر في هذا البيت هو أنّ فرسه إصطاد ثورا ونعجة من بقر الوحش في طلق واحد، ولم يعرق عرقا مفرطا يغسل جسده. يريد أنّه أدركهما وقتلهما في طلق واحد، قبل أن يعرق عرقا مفرطا، أي دون مشقة : نسب فعل الفارس إلى الفرس لأنّه حامله وموصله إلى مرامه.

منهم بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك[1] وكان ذلك أيضا في غيره من المصادر العربيّة وخاصّة الشعريّة وممّا رواه ابن إسحاق بخصوص ما قيل من شعر فيمن أصيب من قريش يوم بدر، شعر نسبه لأميّة بن أبي الصّلت :

لــلــه درّ بنـــي علـــيّ　　　أيّــــم منهــــم وناكـــــح
إن لــم يغيروا غـــارة　　　شعواء تجحــر كــلّ نابـــح
بالمقربـات، المبـعـدات　　　الطامحـــات مــع الطوامــح
مُـــرْدًا علــى جُرْدٍ إلــى　　　أسْـــدٍ مُكَالِبَـــة كَوَالِـــح[2]

كما برز الخيل في الآية عدد 14 من سورة آل عمران كأحد عناصر الزّينة التي يسعى إليها الإنسان في الحياة الدّنيا زيّن للنّاس حبّ الشهوات من النّساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذّهب والفضّة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدّنيا والله عنده حسن المآب.

ويفسّر كلّ هذا مكانة هذا الحيوان عند العرب القدامى[3] والتي كانت تستند في الحقيقة إلى واقع مادي يتمثّل في صعوبة وارتفاع كلفة تربية هذا الحيوان في المحيط الصحراوي العربي كما ذكرنا، ممّا يفسّر غلاءه، فكان امتلاك الخيل من باب الفخامة والترف وكان الفرس مبعث فخر واعتزاز المجموعة والفرد.

ولم يقتصر حضور الخيل في حياة العرب القدامى على الحرب والصّيد والغارات فحسب، بل لاحظنا حضوره في التّظاهرات التي يمكن إدراجها ضمن باب الثّقافة والتي لم تكن في الحقيقة خارجة تماما عن الدورة الاقتصاديّة التي انتظمت حياة العرب القدامى على وقعها، حيث تشير مصادرنا أنّ العرب كانوا يراهنون في مسابقة الخيل، فيضع هذا رهنا وذاك رهنا فأيّهما سبق فرسه أخذ رهنه ورهن صاحبه.

وكان للعرب ثقافتهم الخاصّة في ميدان سباق الخيل وذكر الأصمعي أنّ السابق يُسمّى الأوّل والمصلي هو الثاني الذي يتلوه، لأنّه يكون عند صلوي السّابق وهما جانبا ذنبه عن يمينه وشماله، ثمّ الثالث والرّابع لا اسم لواحد منهما إلى العاشر ويسمّى

---

1 *سورة الإسراء*، آية 64.

2 ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 32 :

المقربات : الخيل التي تقرب من البيوت لكرمها. المبعدات : التي تبعد في جريها أو في مسافة غزوها . الكوالح : العوابس .

3 أجلّ العربيّ فرسه وعامله كما يعامل الإنسان حتّى من الناحية المعنويّة : وقال زيد الخيل شعرا في فرس من خيله أخذ له في إحدى الغارات :

يا بني الصّيداء ردّوا فرســـي　　　إنّمــــا يُفعـــل هـــذا بالذليـــل
لا تذيلـــوه فإنّـــي لـــم أكـــن　　　يا بني الصّيدا لمُهْري بالمذيل

انظر : أبو الفرج الأصفهاني، *الأغاني*، ج 17، ص 159.

السّكيت، فما جاء بعده لا يُعتدّ به والفِسكل هو الذي يجيء آخر الخيل وكان من شأنهم أن يمسحوا على وجه السابق[1].

وتشير المصادر أنّ الرسول دأب على هذه العادة الجاهليّة، فكان يجري الخيل ويسابق بينها فجاء فرس له أدهم[2] سابقا فجثا على ركبتيه وقال : ماهو إلا البحر وقال عمر بن الخطاب كذب الحطيئة حيث يقول :

وإنّ جياد الخيل لا تستفزّنا   ولا جاعلات العاج فوق المعاصم

وهنـــاك من العلماء من زعم أنّ الرسول لم يستفزّه سبق فرسه ولكنه أراد إظهار حبّ الخيل وتعظيم شأنها[3] وإنّ ذلك برز أيضا حسب ما جاء في مصادرنـــا من روايـــات، مع ما فعلـــه الرســـول مثـلا مع الزّبير بن العوّام في يوم بني قريظة[4] ومع جميع الفوارس في وقعة بني المصطلق[5] وغزوة خيبر[6] وقال الرّسول عند فتح مكّة : إنّي جعلت للفرس سهمين وللفارس سهما[7].

وتواصلت العناية بالخيل مع تنظيم الدولة الجديدة في عهد عمر بن الخطاب التي امتدّت حدودها بفضل حركة الفتوحات والتي لعب فيها الفرس الدّور الرئيسي ممّا يفسّر مزيد الإجلال لهذا الحيوان الذي فتح أبواب العالم أمام العرب المسلمين[8].

إنّ الأهميّة البالغة التي احتلّها الحيوان بصفة عامّة في حياة العرب القدامى ومساهمته الكبرى في نحت ملامح الثقافة العربيّة طيلة أجيال طويلة عبر التاريخ، تجعلنا نتساءل عن أهميّة عامل الدّين في نسج العلاقة المتينة والقديمة بين الإنسان العربي والحيوان.

---

[1] راجع ابن عبد ربّه، *العقد الفريد*، ج 1، ص 100 - 101.

[2] الأدهم : الأسود يكون في الخيل والإبل وغيرهما. والعرب تقول ملوك الخيل دهمها... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 430.

[3] الجاحظ، *البيان والتبيين*، ج 2، ص 14 - 15.

[4] كانت سنة خمسة بعد الهجرة : راجع ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 233 - 254.

[5] حدثت سنة ستّة بعد الهجرة : راجع نفس المصدر، ص 289 - 296.

[6] حدثت سنة سبعة بعد الهجرة : انظر نفس المصدر، ص 328 وما تبعها.

[7] هشام الكلبي، *أنساب الخيل*...، ص 7. وبخصوص ما قاله الرّسول في الخيل يُمكن الرّجوع إلى مالك بن أنس، *الموطأ*، ج 2، ص 444 - 445 ويبدو حسب بعض المدارس الفقهيّة أنّ هذه الميزة خُصّ بها الخيل دون غيره من الدّواب ولو كان أعظمها كالفيل، كما يُعتقد أنه كان للفرس العربي سهمين ولغير العربي سهما واحدا : راجع نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[8] راجع ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 3، ص 297 وص 305 - 306.

إنّ العلاقة التي نشأت وتوطّدت بين الإنسان العربي القديم ورفيقه بالصحراء الجمل والتي أثبتتها النقائش المكتشفة بالمنطقة السوريّة وأشار إليها القرآن من خلال قصّة صالح وثمود[1]، تثير فينا عديدة التساؤلات حول إمكانيّة وجود جذور دينيّة قديمة لها، تعود إلى فترة غابرة كان خلالها العرب يعبدون الجمل أو غيره من الحيوانات التي تواجدت معهم في محيطهم الطبيعي فأجلوها، ممّا يمكن أن يضفي عليهم صفة الطّوطمية[2] ولا يمكننا بأي حال أن نجزم على ذلك أو نفنّده لنقص الأدلّة الكافية، ثمّ أنّ ذلك لا يدخل بصفة مباشرة في مجال اهتماماتنا ويبعد عن الإطار الزمني لموضوع بحثنا، ذلك أنّ عرب القرن السادس ميلادي لـم يكونوا طوطميّين.

وإنّ هـذا إشكال طرحه بعض الباحثين في دارساتهم[3] ويظلّ مطروحا لتعقّـد المسألـة وتشعّبها وقلّة المعلومات الدقيقة حولها وإنّ تسمية العرب بأسماء حيوانات : ذئب، ثعلب، أسد، نمر، فهد، كلب[4] لا يشكّل دليلا مقنعا على أنّهم كانوا طوطميّين ويمكن أن يكون السبب التفاؤل بها أو الرغبة في الاتّصاف بما تحلّت به تلك الحيوانات من خصـال منشودة في بيئة حربيّة ومجتمع عدواني، كالقوّة والذكاء قصد ترهيب الأعداء والمقدرة على الامتناع[5].

وتشير مصادرنا من جهة أخرى أنّ العرب كانت تسمّي بناتها بأسماء بعض الحيوانات الأليفة مثل أرنب ودجاجة وظبية[6] وقد يكون ذلك إمّا تفاؤلا[7] بها أو رغبة في تحلّي البنات بصفاتها وبما تميّزت به من لطف وهدوء.

---

[1] سورة *الأعراف*، الآية 73. ولنا عودة للفكرة الواردة في هذه الآية في الفصل الثالث من هذا الباب.

[2] اعتبر أميل دور كهايم الطوطميّة من أقدم الدّيانات في تاريخ الإنسانيّة والتي لا يمكن فصلها عن النظام الاجتماعي البدائي القائم على أساس عشائريّ، وهناك من الباحثين المختصّين من اعتبر الطوطميّة شكلا من أشكال عبادة الأجداد عند الشعوب التي تؤمن بتناسخ الأرواح وتنقلها من أجساد البشر عند موتهم إلى أجساد الحيوانات :

E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 238 – 240.

وراجع أيضا بخصوص الطوطميّة :

Art "Totemism", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 22, p. 317 – 320.

[3] راجع :

J. Chelhod, *le Droit dans la société Bédouine*, p38 et *Les Structures du sacré chez les Arabes*, p 199.

[4] راجع : Art "Kalb", in, *EI*, TIV, p 513

[5] كان أبناء فهر بن مالك بن النّضر بن كنانة يحملون أسماء حيوانات تميّزت بالقوّة الجسديّة والذكاء : انظر : هشام بن السائب الكلبي، *جمهرة النسب*، ص 22.

[6] راجع : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 9، ص 355 و ج 10، ص 25.

[7] يبدو أنّ المقصود بالفال في الأصل التنبّؤ الحسن أو المشؤوم حسب المعاجم العربيّة القديمة. ويبدو أنّ الرّسول هو الذي أدخل الفال كعنصر خير وميّز بين الفال والتطيّر والفال يدخل في القديم كمرادف للتطيّر والذي يمكن أن يكون

ويمكن أن يكون أصل التسمية دينيّ قديم، فالدّين كما قال أميل دور كهايم روح المجتمع[1]، لكنّ هذا الأصل نُسي مع طول المدّة وظلّت التسمية حيّة، تبعث عن التفكير حوله، إلاّ أنها تظلّ غير كافية بمفردها وفي غياب الأدلة الأخرى وخاصّة الأثريّة، على إثبات طوطميّة العرب القدامى وربطها بتنظيمهم العشائري القديم.

من جهة أخرى يمكن أن يعود تقديس العرب القدامى للحيوان لأسباب أخرى دينيّة مختلفة عن الطوطميّة حتّى وإن تفرّعت عنها فتقديس العرب القدامى للخيل وإجلالهم إيّاها، يستمدّ جذوره من ماضي دينيّ سحيق يمكن ربطه تاريخيّا بالفترة التي ظهرت خلالها أولى الحضارات العربيّة في شمال شبه الجزيرة العربيّة، حيث أثبتت الاكتشافات الأثريّة أنّ البدو الذين أقاموا بجوار تدمر[2] كانوا يعبدون نوعا خاصّا من الآلهة الفرسان وهو الإله الأبقل[3] وإله يركب جملا اسمه سعر أو سلمان أو رحم[4].

وممّا يؤكّد الأصل العربي لهذه الآلهة هو موقع معبد الأبقل الذي تمّ اكتشافه في قلب السباسب السّوريّة في اتجاه الشمال الغربي بين تدمر وحمص وهي منطقة جبليّة كانت تشرف عليها مدينة تدمر وواحتها[5] وفي نفس الإقليم تمّ اكتشاف آلهة أخرى من نفس النوع تقريبا تمثّلت في الإله سعر أو سعد وهو راكب جملا ويرافقه إله فارس اسمه معن[6] وهذه الآلهة من إفراز البيئة الصحراويّة والجبليّة، وكانت بارتباط مع الرّعي ولا علاقة لها بمدينة تدمر أو واحتها التي تأثرت بحضارات الإمبراطوريات الكبرى، رغم أنّها كانت إنشاء عربيّا في الأصل.

ويربط دوسو ظهور هذا النّوع من الآلهة الفرسان والآلهة الجمالة في كامل المنطقة الشرقيّة، من بلاد الشّام وخاصّة في صحراء مصر، بحدوث تحوّل تاريخيّ هامّ تمثّل في ظهور المسيحيّة، ذلك أنّ الآلهة كانت إلى نهاية الفترة الوثنية تركب عربة[7].

وإنّ ما يزيد في إثبات الأصل العربي للآلهة الفرسان ويؤكّد أنّ العرب القدامى

شرّا أو خيرا وكان مربوطا بحركة الطيور وأصواتها... وتسمّى العمليّة العيافة والزّجر، إذا تدخّل العائف في حركة الطير برميها بالحصاة مثلا لتطير. ويمكن أن تكون العمليّة في القديم مربوطة بحيوانات أخرى غير الطير. وينسب المسعودي العيافة والزّجر والتفاؤل والتطيّر إلى العرب وإلى قبائل معيّنة اختصّت بها، راجع: T. Fahd, *La Divination Arabe*, p 104 – 105

[1] E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 599

[2] انظر الفصل الموالي.

[3] R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 101

[4] نفس المرجع، ص 102.

[5] نفس المرجع، ص 107-109.

[6] نفس المرجع ص 109 - 110.

[7] نفس المرجع، ص 110.

كانوا يعبدون الخيل هو ما ذكره هشام الكلبي في كتابه الأصنام حيث ذكر صنما كان يعبده العرب من دون الله إسمه السّجّة[1]، والسّجّة هي الخيل[2].

لقد كانت علاقة العرب القدامى بالحيوان خاصّة الإبل والخيل منها مشحونة بطابع دينيّ عميق يغوص في الثقافة العربيّة نستشفه من خلال جوانب عديدة ولا نعني بذلك علاقتها بالدّين بمعنى العبادة فحسب، بل لاحظنا من خلال قراءتنا للمصادر بمختلف أنواعها ارتباطها بدين العرب كمجموعة قيم وأعراف جارية وسلوك فكري فنهي الرّسول عن تقليد الخيل الأوتار[3] أو الذّحول[4] يؤكّد علاقة هذا الحيوان بمؤسّسة الثأر التي سبق أن أبرزنا في مناسبات عديدة من هذه الدّراسة، مدى أهمّيتها في دين العرب.

ولا يقتصر الحضور المتميّز للحيوان في حياة عرب الجاهليّة والفترة الإسلاميّة الأولى على ما ورد بيانه آنفا، بل تعدّاه إلى دور أخطر وأسمى من خلال اعتماده وسيلة تفرّع وولاء للإله وهو ما سنوضّحه من خلال دراستنا لمؤسّسة التّضحية عند العرب.

---

[1] هشام الكلبي، *الأصنام*، ص 4.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 123، وبه وقع تفسير قول الرّسول : "أخرجوا صدقاتكم فإنّ الله أراحكم من السّجّة والبجّة" ويعرّف ابن منظور البجّة بالفصيد التي كانت العرب تأكله في الأزمة. وهي من "البج" لأنّ الفاصد يشقّ العرق.

[3] الوَتْرُ والوِتْرُ والتِّرَةُ والوَتِيرَة : الظلم والذّحل وقيل هو الذّحل عامّة. والموتور هو الذي قُتِلَ له قتيل فلم يدرك بدمه. والموتور : الثائر أي صاحب الوتر الطالب بالثأر... راجع نفس المرجع، ج 15، ص 205 - 206.

[4] الذّحل : الثأر. وقيل طلب مكافاة بجناية جُنيت عليك، أو عداوة أتيت إليك. وقيل هو العداوة والحقد وجمعه أذحال وذحول، وهو التِّرَة. يقال طلب بذحْلِهِ أي بثأره... والذُحل الوتْرُ... انظر نفس المصدر، ج 5، ص 27 - 26.

مؤسّسة التضحية في الثقافة العربيّة[1] وأهم عناصرها

تماهت التضحية إلى حدّ كبير مع العروبة كثقافة وممّا أكسبها صفة المؤسّسة هو استجابتها لتنظيم دقيق وطقوس مضبوطة ظلّت تُقدّسها المجموعة العربيّة منذ القديم. وتعتبر قراءة هيرودوت هامّة من وجهة نظر المقارنة التاريخيّة[2] وتشير إلى قدم هذه المؤسّسة وتجذرها في تاريخ الإنسانيّة عامّة والتاريخ السّامي خاصّة[3]، ذلك أنّ كلّ الشعوب والجماعات البشريّة عرفت التضحية ومارستها منذ العصور الحجريّة الأولى ومنذ ميلاد فكرة المجتمع ويمكن القيام بمقارنات مفيدة من الناحية الأنثروبولوجيّة بين ما نعرفه عن عرب الجاهليّة والملاحظات التي أبداها هيرودوت حول بعض الشعوب البدائيّة كجماعة السّيث الذين تميّزوا بصفات حربيّة عنيفة ومتوحشة بالمقارنة مع الحضارة اليونانيّة كمرجع، فنلاحظ أنّهم كانوا أكثر بدائيّة من القبائل البدويّة العربيّة القديمة، لكنّنا نؤمن بوجود ماض مشترك للبداوة ثمّ حصلت اختلافات بعضها جوهريّة، إذ يُشير هيرودوت مثلا أنّ قبائل السّيث لم تكن تذبح الدّابة بل تقوم بخنقها، لكن نستخلص من جهة أخرى عناصر تشابه عديدة، بين الثقافة العربيّة القديمة والثقافة اليونانيّة والمصريّة في ما يخصّ عادة التضحية وطقوسها كالذّبح وعنصر النّار والمذبح[4] Autel ممّا يؤكّد أهميّة المؤثرات الثقافيّة اليونانيّة في الحضارة العربيّة القديمة والحاصلة عبر الفترة الهلينستية واعتبر أميل دور كهايم التّضحية تجسيدا ماديّا لعلاقة التبادل الرّابطة بين الإنسان والآلهة الكامنة بصفة عميقة في فكره وضميره[5] وأولاها

---

[1] مشتقة من ضحا ويقال : "ضحّى بالشاة أي ذبحها ضحى النحر وهذا هو الأصل وقد تستعمل التضحية في جميع أوقات أيّام النحر..." : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 29 - 30. وبخصوص النّحر نقرأ في نفس المصدر، ج 14، ص 68 - 69، أنه الصّدر ونحر الصّدر أعلاه. ونحر البعير ينحره نحرا طعنه في منحره حيث يبدو الحلقوم من أعلى الصّدر. ويوم النّحر هو العاشر من ذي الحجّة وهو يوم الأضحى لأنّ البدن تنحر فيه. والمنحر هو الموضع الذي ينحر فيه الهدي. ويمكن الرّجوع إلى :

Art "sacrifice", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 19, p 802 – 805.

[2] راجع : F. Hartog, *le miroir d'Hérodote*

[3] تسمّى التضحية باللغة العبريّة "Zébah" وهي من أهمّ الطقوس الدّينيّة عند الإسرائيليّين القدامى ممّا يثبت وحدة القاعدة الدّينيّة عند كلّ السّاميّين الغربيين : راجع :

R. Dussaud, la Pénétration des Arabes en Syrie, p 130

[4] راجع : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 286 - 292

[6] راجع : E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 491 – 497

واعتبر دور كهايم أنّ هذا الشكل الأوّلي للتضحية كان يحوي المبادئ الأساسيّة التي انبنت عليها مؤسّسة التضحية في الدّيانات السّماوية : انظر : ص 480 من نفس المرجع. ومقال :

العرب القدامى باعتبارهم لا يشكلون استثناء عن هذه القاعدة الإنسانيّة العامّة، أهميّة خاصّة لا يزال صداها حيّا إلى يومنا هذا وإنّ دراسة هذا الطقس الديني العتيق هامّة جدًا في موضوع بحثنا وتكشف عن جوانب ثقافيّة دقيقة من مكوّنات الشخصيّة العربيّة في أقدم وأعمق مظاهرها.

وباستثناء القرآن، لا تتوفّر لدينا معلومات دقيقة حول هذه العادة عند ظهور الإسلام، رغم تجذّرها في تاريخ العرب والبداوة عامّة، فالمصادر من هذه النّاحية صامتة أو تكاد لإتصال التضحية وطقوسها بالوثنيّة[1].

وحافظ الإسلام على بعض العناصر القديمة المكوّنة لـ دين العرب ومن أهمّها التضحية والنّحر فصلّي لربّك وانحر[2] لكن لا بدّ من قراءة مدققة لهذه المؤسّسة الدّينيّة ووضعها في إطارها الثقافي العامّ وهذا يستدعي ملامسة عناصر أخرى كانت بعلاقة متينة بها كالخمر والإستقسام بالأزلام والقمار.

ويمكن وضع التّضحية في إطار العلاقة المتينة التي ربطت العرب القدامى بمحيطهم الطّبيعي وخاصّة بالحيوان[3]، بحيث تصبح التضحية به وإهدائه للآلهة من أكثر الطقوس تعبيرا عن مدى تقديسهم وتعظيمهم لها ولم يكن العرب القدامى يقدّمون الحيوانات فقط كضحيّة لآلهتهم بل يقدّمون لها أيضا الحرث وهذا يثبته النّص القرآني وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا[4] ممّا يؤكّد مرونة الحدود الفاصلة بين عالم الاستقرار والبداوة التي تبقى هي الأصل وتتحدّث الآية المذكورة عن نوع قديم من الأضاحي لم يكن يعرفه العرب فحسب بل كلّ الشعوب القديمة وهو التضحية بالباكورات.

• التضحية بالباكورات

شكلت الباكورات في كلّ الآزمنة غذاء هامّا خُصّ به الأشخاص المقدّسين[5]

"sacrifice", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 19, p 804 – 805.

[1] تثبت اكتشافات راس شمرة أنّ التضحية طقس ديني قديم عند الكنعانيين يعود إلى ما قبل القرن 14 ق.م :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'islam*, p 194.

[2] *سورة الكوثر*، الآية 2.

[3] بيّن روبرتسن سميث في كتابه "دين الساميّين" أنّ الطوطميّة كانت أصل نظام التضحية وما يرافقها كالوليمة الجماعيّة وحتى وإن كانت هذه الفكرة قديمة وتجاوزتها الأبحاث، فإنّها كانت الرّكيزة التي انبنت عليها كلّ النّظريّات التي جاءت بعدها، راجع :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 127.

[4] *سورة الأنعام*، الآية 136.

[5] راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 483

وشكل إهداؤها للآلهة أقدم عناصر التضحية، التي عرفها العرب كغيرهم من الشعوب القديمة في التاريخ الإنساني ومارسوها تقرّبا من الآلهة وتضرّعا لها حتى يتواصل درّها عليهم بالخيرات[1] وخصّت اللغة العربيّة هذا النّوع من التضحية باسم العتيرة، التي عرّفها ابن منظور في معجمه بأنّها أوّل ما ينتج، كانوا يذبحونها لآلهتهم[2] ويدخل هذا النّوع من التضحية، كغيره تقريبا، في إطار سعي الإنسان الدّؤوب للمحافظة على ذلك التوازن الرّفيع بين مختلف القوى الطّبيعة التي تتمحور حولها كامل حياته، والذي كان أساسه، رضا الآلهة.

وتدخل التضحية بالباكورات في إطار فلسفة إنسانيّة خاصّة مفادها أنّ الآلهة من وراء كلّ الخيرات التي ينعم بها الإنسان على وجه الأرض، ولكسب رضاها وحتى تزيد في عطائها له وتدرّ عليه بخيرها، كان يضحّي لها بقسم من غذائه، هو الأوّل والأهمّ ليضمن تجدّده، فكان يخسر في الحين ليربح في الاستدامة والاستمراريّة[3].

وكان العرب في الفترة القريبة من الإسلام وفي الفترة النبويّة يمارسون هذا النوع من الطقوس الدّينيّة ويبدو أنّهم كانوا يقومون يوم الحصاد في الصباح الباكر، عند بداية ظهور الشمس[4]، بفصل القبضة الأولى من المنتوج الفلاحي عن بقيّة المحصول فكانت إمّا تُستهلك على عين المكان أو تُترك جانبا[5] وكانوا بعمليّة فصلها يُضفون عليها صفة التّحريم[6].

وفي السّياق نفسه يبدو أنّ السّاميين القدامى كانوا يقدّمون أيضا أبكار حيواناتهم إبل وغيرها وأبكار أبنائهم قربانا[7] يتقرّبون به إلى الآلهة وتشير الرّوايات القديمة إلى رواج هذه العادة في جماعات اسرائيل واسماعيل الذي فداه الله بذبح عظيم[8] وظلّت بقاياها ورواسبها راسخة عند عرب الجاهليّة في أوساط البدو وكانت بعلاقة متينة

---

[1] وكان الإسرائيليون يقومون أيضا بنفس العمليّة : انظر :
M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p 42.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 33.

[3] راجع حول هذا : *C. Décobert, Le mendiant et le combattan.*

[4] لا بدّ من التأكيد على أهمّيّة الشمس (التي كانت تُعبد) وموضعها الظاهري في السّماء في تحديد مواقيت القيام بالطقوس الدّينيّة في الحضارة العربيّة وغيرها من الحضارات السّامية القديمة، وهذا واضح في مناسك الحجّ الأكبر بخصوص العرب، راجع: J. Chelhod, Le sacrifice chez les Arabes, p 71.

[5] انظر : C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*.

[6] انظر الفصل الموالي.

[7] من جذع قرب بمعنى القرب نقيض البعد... والقربان ما قرب لله عزّ وجلّ وتقرّبت به... وتقرّب إلى الله بشيء أي طلب به القربة عنده تعالى : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 82 و83 و84. وانظر أيضا سورة *المائدة*، الآية 27 وانظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 40 - 41.

[8] سورة *الصافات*، الآية 107.

مع النّذر[1] وما كـان يرمز إليه في الثقافة العربيّة من معنى النّحر والذّبيحة[2] ويبدو انّ الضّحايا كانت في الأصل بشريّة عند العرب القدامى[3] ثمّ تمّ تعويضها بالحيوانات، هذا على الأقـلّ ما تشير إليه قصّة نذر عبد المطلب جدّ الرّسول بأن يضحّي بأحد أبنائـه قرب الكعبة إذا بلـغ عددهـم عشرة وتعويـض نذره هـذا بمائـة من الإبـل[4].

وبخصوص عادة النّذر القديمة والمتجذّرة في الحضارات السّامية القديمة الأراميـة، العبريّة، الأشـوريّة، تمّ العثـور في نصوص راس شمرة على صدى عميق لهذه الممارسة الدّينيّة تثبته الحجّة اللغويـة المتمثلـة في عبارة نـدر وباللغة العبـريّة Néder و KLL وبالعبريّة Kalil أو Srp وبالعبريّة Saraph ويُرمز به إلى الأطفال الذين يتمّ حرقهم ويقدّمون قرابين للآلهـة.

ولقد أقرّ الإسلام النّذر إلاّ أنّه حدّد معناه ومجال ممارسته وأظفى عليه الطابع الإسلامي ومن ذلك أنّ أحد المسلمين من ثقيف جاء إلى الرّسول فقال : يا رسول الله إنّي نذرت أن أنحر عشرة أبعرة لي ببوانة فقال له الرّسول : نذرت ذلك وفي نفسك شيء من أمر الجاهليّة ؟ قال : لا والله يا رسول الله، قال : فانطلق فانحرها[5] وإلى جانب هذا النّوع من التّضحية الذي عرفه العرب في شكل رواسب من الماضي السّحيق، مارس العرب القدامى عادة تناول القربان الجماعي أمام الآلهة وبمشاركتها حسب اعتقادهم.

---

[1] النّذر هو النحب وهو ما ينذره الإنسان فيجعله على نفسه نحبا واجبا وجمعه نذور... والنّذيرة : الابن يجعله أبواه قيّما أو خادما للكنيسة أو للمتعبّد من ذكر وأنثى وجمعه النّذائر. وفي القرآن : "وإنّي نذرت لك ما في بطني محرّرا" قالته امرأة عمران أمّ مريم (*سورة آل عمران*، الآية 35). انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 100. وتشير بعض الرّوايات الواردة في المصادر أنّ العرب القدامى كانوا يمارسون عادة النّذر ويقال مثلا بخصوص الغوث بن مرّ بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر الذي كان يلي الإجازة للنّاس بالحجّ من عرفة، ويقال له ولولده صوفة، أنّ أمّه كانت امرأة من جرهم، وكانت لا تلد، فنذرت لله إن هي ولدت رجلا أن تصدّق به على الكعبة عبدا لها يخدمها. ويقوم عليها فلمّا ولدته وفت بنذرها: انظر ابن هشام، *السّيرة النبويّة*، القسم الأوّل، ص 110 - 111.

[2] انظر : *سورة الحجّ*، الآية 29، وتفسيرها في كتاب ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 211.

[3] تشير بعض الرّوايات الواردة في المصادر انّ احد ملوك الحيرة وهو المنذر الثالث كان يقدّم الأسرى المسيحيين كأضحية للعزّى : انظر : M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 42

[4] انظر :

Art "Nadhr", dans *EI*, T VII, p 847 - 849 .R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 168.

وهي عادة متفشّية أيضا في الحضارة الفينيقيّة والقرطاجيّة، أثبتتها الإكتشافات الأثريّة. لكن لا يجب تفخيمها، راجع :
M. Gras, P. Rouillard, J. Texidor, *L'Univers Phénicien*, p 170 - 191 (surtout la conclusion, p. 190 – 191).

[5] ابن سعد، *الطّبقات الكبرى*، ج 5، ص 514 - 515 .

* القربان الجماعي[1]

ويسمّى أيضا الوليمة الجماعيّة وهو من أقدم الطقوس الدينيّة التي عرفتها المجتمعات الإنسانيّة والتي رافقت التضحية ولعلّه كان أكثرها تجسيدا لرابطة القرابة التي تجمع بين الأشخاص المتشاركين في تناوله في فضاء محرّم تسيطر عليه الآلهة[2].

والوليمة الجماعيّة من الممارسات الدّينيّة المتجذّرة في التّاريخ السّامي ذكرتها التّوراة حين وقع الحديث عن تناول طعام أمام الإله يهوي ويؤكّد أميل دور كهايم أنّ هذا النّوع من الطّقوس يشكّل عنصرا رئيسيّا في كلّ الدّيانات البدائيّة التي عُرفت[3].

ولا تشكّل أقدم العناصر العربيّة القحّة التي ظهرت على السّاحة التاريخيّة في القرون السّابقة لميلاد المسيح كالنّبطيين[4] أو التّدمريّين[5]، استثناء عن هذه القاعدة الثّقافيّة

---

[1] يمكن الرجوع إلى : Art "Sacrifice", in, *Encyclopaedia Britanica*, vol 19, p 803

[2] تكمن اهميّة هذا النوع من المناسبات التي تدخل في دائرة الدين في بعث حركيّة في المجموعة وتقوية اللحمة بين افرادها بانتظام فتتجمّع في مثل هذه الاحتفالات الدّينيّة، ممّا من شأنه أن يحدث تقاربا أكثر بين عناصرها وعلاقات اليفة قد تعرقل وجودها الحياة العاديّة بمشاغلها، انظر :

E. Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 497.

[3] المرجع نفسه، ص 486.

[4] النبط هم أوّل الفصائل العربيّة التي ظهرت على الساحة التاريخيّة في جنوب الأردن وجنوب فلسطين. وتمّ العثور على هذه العبارة بصيغة "نبطوة" باليونانيّة، في الفترة الهيلنستية. و"نيبايوط" في سفر التكوين واعتُبر "نيبايوط" من أبناء إسماعيل. وكان ظهور النّبطيين بعلاقة مع العالم الخارجي والصّراعات بين بابل الجديدة والمملكة الأشوريّة في آخر عهدها وتحالف العرب مع البابليين الذين انتصروا. واستغلّ النّبط خروج الإيدوميّين من مكانهم ليتوغّلوا فيه وليستقرّوا بجنوب الأردن وبالتحديد في البتراء، كما سمّاها الرّومان في ما بعد، وكان ذلك في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد على وجه التقريب. ومارسوا بالخصوص التجارة القوافليّة الجهويّة مع المحافظة على قاعدتهم الاقتصاديّة القديمة المتمثّلة في الرّعي والترحال. وحافظ النّبط على تنظيمهم القبلي إلى حدود القرن الثاني ميلادي على ما يبدو، تاريخ نشأة مملكتهم التي خلدتها آثار البتراء الرائعة. وكان سقوط المملكة على يد الإمبراطوريّة الرّومانيّة سنة 106 ق.م، انظر :

R. Dussaud, *la Pénétration des Arabes en syrie avant l'Islam*, p 21 – 31.

وانظر : Art "Nabat", in, *EI*, T VII, p 835

[5] تدمر معناها بالأراميّة نخيل أو واحة. وقامت حضارة تدمر بعد مملكة النبط وأخذت محلها لكن ليس في نفس المكان وفي فترة زمنيّة متأخّرة، لأنّ المملكة عاشت أوج ازدهارها في حوالي سنة 270 بعد الميلاد، لكن تتشابه معها من حيث نوعيّة العناصر التي كوّنتها. وهم عرب رحّل استقرّوا في قلب السّباسب الشامية وبنوا حضارتهم على العين الضّخمة التي تأسّست عليها تدمر وواحتها ومنها كامل المملكة التدمريّة، مع المحافظة على الثقافة البدويّة التي تشهد عليها الآثار العديدة التي خلّدتها. ولقيت تدمر نفس مصير البتراء ذلك أنّ روما حطّمتها أيضا وبقوّة سنة 273 بعد الميلاد : انظر :

R. Dussaud, *la pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, ص 71- 76

ويمكن الرّجوع أيضا إلى ياقوت، معجم *البلدان*، ج2، ص 17- 19 وإلى بعض الدّراسات التي تناولت دراسة تدمر مثل :

- J. Fevrier, *Essais sur l'histoire politique et économique de Palmyre*. Paris 1940.
- J. Starcky, *Palmyre*, Paris 1952.
- D. Schlumberger, *La Palmyrène du nord ouest*, Paris 1952.

العامّة التي تستند إلى واقع بيئي واقتصادي مهمّ سبق وأن أشرنا إلى دوره الرّئيسي في افراز البداوة والترحال، كأقدم نمط من أنماط العيش التي عرفتها الإنسانيّة منذ فجر التاريخ.

وتكشف الأثار الهامّة التي خلفتها الحضارة النبطيّة أو حضارة تدمر وجود عادة تناول الوليمة الجماعيّة وبخصوص النّبط تمّ العثور على مكان عبادة ومقبرة لشخص عظيم منحوتة في الجبل ويتمثل مكان العبادة في ساحة متسعة تحتوي على مذبح حجريّ غير مبنيّ، فيه أدراج محفورة، قد تكون أعدّت لتناول القربان الجماعي[1] ويبدو أنّ النبطيين كانوا يذبحون الضحيّة في ذلك المكان ويريقون دمها ويضحّون به أدراج المذبح، ثمّ تقع وليمة جماعيّة.

وهذا تقليد ساميّ قديم يشبه ما يوجد في كتاب الخروج L'exode بخصوص معبد يهوي، لكنّ الفرق بينهم وبين الإسرائيليّين الأوائل، هو أنّ هؤلاء كانوا يحرقون القربان Holocauste ومنه الكلمة العبريّة المعبّرة عن هذه العمليّة وهي شيّا ويبدو أنّ جميع الرّحّل الذين فرضت عليهم البيئة الصّحراويّة حياة التّرحال والتشتت في أغلب فترات السّنة، كانوا يرجعون موسميّا ويتجمّعون حول ما كان يصنع هويّتهم ووحدتهم الاجتماعيّة الفضاء المقدّس والمكان الذي تحتله الآلهة[2] ويبدو أنّ القربان الذي يتجمّعون حوله لأكله يستقي قدسيته وحُرمته من المكان الذي يتمّ فيه الذّبح، وهو يُحيي ويُذكّي لحمة القرابة بين الأفراد الذين يشتركون في تناوله ويمكن أن يكون هذا الأصل الدّيني الذي نُسي لقرابة الطّعام أو الملح المُتجذّرة في الثقافة العربيّة، والتي تستقي جذورها من رصيد ثقافي إنساني قديم لا تزال آثاره موجودة أيضا في تقاليد العديد من الشعوب البدائيّة التي شكلت موضوع الدّراسات الميدانيّة، حيث تبيّن أنّ الطّعام الذي يتمّ تقاسمه في مثل هذه المناسبات الدّينيّة مُقدّسا باعتباره مُهْدًى للآلهة ويُعدّ بطريقة خاصّة يدخل فيها عنصر التّقديس[3] بقسط كبير، يبدأ بالحيوان الذي يتمّ فصله عن عالم الحلّ وتطهيره[4] وهديه لإله المجموعة ومشاركة المجموعة في تناول القربان كان عن دراية

---

[1] R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 41 - 30

[2] فكرة قديمة أشار إليها أميل دوركهايم في كتابه :

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 497.

وانظر الفصل الثالث من هذا الباب.

[3] لنا عودة لهذا المفهوم في الفصل الموالي.

[4] تسبق عمليّة التضحية عمليات طقسية عديدة تشمل الحيوان المهدى لإعطائه صيغة التّحريم وهي تتشابه عند أغلب الشعوب القديمة والبدائيّة التي تناولتها الدّراسات. ويظلّ عنصر تطهير الضحيّة بالماء (lustration) قاسما مشتركا بينها : انظر : المرجع السابق، ص 482 و288 F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p

وحيث يبرز أنّ اليونانيين كانوا يقومون بنفس الشيء :

ومعرفة بالدّور الأساسي الذي يلعبه الطعام في التكوين الجسمي للإنسان وتجديد طاقاته، ممّا يجعله يتماهى من هذه الناحية، مع الدّم والقرابة القائمة على أساسه[1].

يبقى أن نتساءل إن كانت الآلهة تشارك في إعتقادهم الجماعة في تناول القربان الجماعي أم يتمّ تناوله بحضورها فقط ؟ وكيف كان يرمز لهذه المشاركة؟

يبدو أنّ قسما من الوليمة كان يوضع جانبا للآلهة[2] ويُترك ليتعفّن أو لتنهشه الحيوانات وإنّ ما يرمز أكثر لمشاركة الآلهة في القربان الجماعي هو الدّم الذي يسيل من الحيوان عند ذبحه والذي يُضخّ به المذبح أو الحجارة باعتبارها مقرّ الإله في المعتقدات السّامية القديمة ولنا عودة لذلك لاحقا، كما أنّ قسما من الدّم يذهب إلى الأرض لتمتصّه.

وتتجلى رموز بقايا عادة تناول الوليمة الجماعيّة الملتصقة بالوثنية في أعمق معانيها في العديد من الممارسات العربيّة التي نهى عنها الإسلام لاتصالها المتين بهذا الإرث السّحيق ونذكر من بينها الاستقسام بالأزلام والميسر، وشرب الخمر، والدّم.

* الأزلام والميسر والخمر والدّم

نلاحظ في آية تحريم الاستقسام بالأزلام ربطا متينا بين هذه العادة والذّبح على الأنصاب[3] حرّمت عليكم الميتة والدّم وما ذبح على النّصب وأن تستقسموا بالأزلام[4] وبخصوص عبارة الاستقسام فإنّ جذعها هو قسَمَ ومعناه جزّأ ومنها القسم وهو النّصيب والحظّ[5] ويبدو أنّ هذا الجذع هو الذي أعطى كلمة قُسَامٌ بالعبريّة أي الكاهن إذا استعمل التكهّن أو التنبّؤ للإجابة وكان السّائل مطالبا بتقديم ضحيّة في مقابل ذلك[6].

والأزلام هيّ الأقداح التي لا ريش عليها كما ذكرنا سابقا وهي السهام التي

"Quand Nestor offre un sacrifice à Athéna, Il commence par répandre l'eau lustrale et les orges...".

[1] راجع: E. Durkhelm, *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 481

[2] وردَ القرآن على هذه العمليّة بالآية التي نصّها : "لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم.." سورة *الحجّ*، الآية 37، انظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 3، ص 210.

[3] النّصب والنّصب : كلّ ما عُبد من دون الله والجمع أنصاب... والنّصب الآلهة التي كانت تعبد من أحجار... والنّصب صنم أو حجر وكانت الجاهليّة تنصبه، تذبح عنده فيحمر للدم : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 155 - 156. ويقول هشام الكلبي : "وكانت للعرب حجارة غير منصوبة يطوفون بها ويُعترون عندها يسمّونها الأنصاب" : انظر كتابه *الأصنام*، ص 42 - 43.

[4] سورة *المائدة*، الآية 3 : انظر تفسيرها في كتاب ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 12.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 162.

[6] انظر : M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 499 - 500

كان أهل الجاهليّة يستقسمون بها ويقال قدحٌ مزلمٌ وقدحٌ زليمٌ إذا طـرّ وأجيد قدّه وصنعته[1] والأزلام سهام مكتوب عليها أمر ونهي وافعل ولا تفعل وهي تعبّر في اعتقادهم عن رأي الإله في ذلك الموضوع أو ذاك وكانت الأزلام بيد السّدنة[2] ولم يكن إله الأزلام وهو هبل عند قريش يُعبَدُ[3] بل كان فقط يومي للأزلام لتجيب ولا ندري إن كان لهبل صنما يمثله في جوف الكعبة وهو كما بلغ هشام الكلبي من عقيق أحمر على صورة إنسان[4] ويقال أنه كان أمامه سبعة أقداح مكتوب في أوّلها صريح والآخر ملصق فكانوا إذا شكّوا في مولود أهدوا له هديّة ثمّ ضربوا بالقداح[5].

ويبدو أنّه حصل تطوّرا في مكّة بخصوص هذه المؤسّسة الجاهليّة وتعقّدا في وظائفها وصلاحيّاتها تتمثل أدلته في ما تميّزت به قداح ذي الخلصة بتبالة من بساطة وكان عددها ثلاثة فقط الآمر والنّاهي والمتربّص[6] ونعثر في مصادرنا على شواهد أخرى خارج قريش أيضا على الاستقسام بالأزلام قبل الحروب التي عُرفت بأيّام العرب وتكشف هذه الممارسة عن وجود حوار عميق بين القدامى والآلهة وتدخّل قويّ لإرادتها في سلوك الإنسان وقراراته ويبدو أنّ الأزلام التي كانوا يستقسمون بها في أمورهم الدّنيويّة كانت غير قداح الميسر[7] التي كانت أكثر ارتباطا بعمليّة النّحر والذّبيحة التي يقومون بعد ذبحها، بتقسيمها على مقدار حظوظهم منها ويسمّى هؤلاء النّاس الذين اجتمعوا حول الجزور[8] لقسمته اليسر أو الياسرون أو الأيسار وهم نفسهم الذين يضربون بالقداح ويتقامرون على الضحيّة والجزور نفسه سُمّي ميسرا لأنّه يجزّأ أجزاء

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 75.

[2] من المهم التذكير بما قاله توفيق فهد في كتابه: *La Divination Arabe*, p 109 - 112 (سبق أن أشرنا إليه في الباب الثاني من هذا العمل).
بخصوص السّدانة كانت في الأصل نوعا من حجابة البيت، إذ يقول ابن هشام : "وكانت العرب قد اتخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة لها سدنة وحجاب وتهدي لها كما تهدي للكعبة..."، ثمّ التصقت السّدانة بالكهانة وحصلت معادلة بين كاهن وسادن وصاحب القداح، اعتبرها سميث إشارة إلى تدحرج وتقهقر وظيفة الكهانة (أي النطق باسم الاله) إلى حجابة ثمّ إلى مجرّد شخص يخضخض السّهام قبل أن تسحب.

[3] كانت قريش تعظّم اللات والعزّى ومناة. انظر هشام الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 27.

[4] نفس المصدر، ص 28.

[5] هبل هو الذي ضرب عنده عبد المطلب بالقداح على ابنه عبد الله، الذي فُدي بمائة ناقة. وكما نلاحظ، فإنه كان يُذبح له عند الاستقسام، ممّا يبيّن التصاق هذا الطقس من الطقوس التي تدخل في دائرة الدّين بالنّحر: راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

[6] نفس المصدر، ص 47.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 163.

[8] الجزور هو النّاقة المجزورة من جزر الشيء قطعه. والجزر : نحر الجزّار الجزور... والجزر كلّ شيء مباح للذّبح... والجزرة هي الشاة : انظر : نفس المصدر، ج 2، ص 270 - 271.

فكأنّه موضع التجزئة والياسر هو الجازر لأنّه يجزّئ لحم الجزور وهو أيضا اللاعب بالقداح[1].

وتتطلّب هذه العمليّة إجتماعا[2] للنّاس يذكر بذلك الذي يتمّ لتناول أو تقاسم الوليمة الجماعيّة، ممّا يفسّر سبب تحريم الإسلام لهذه العادة المرتبطة بالوثنية[3] ولكلّ ما يمتّ لها بصلة، حتّى أنّه حرّم على الجزّار أن يأخذ من الضحيّة شيئا في مقابلة الأجرة، ذلك أنّ قوائم البعير ورأسه تسمّى جُزارة لأنّها كانت لا تقسم في الميسر وتعطى للجزّار[4].

وجاء تحريم الإسلام للميسر مقترنا بتحريمه للخمر : "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير" ممّا يدلّ على رواج عادة شرب الخمر في مناسبات النّحر وعند التجمّع لتناول الوليمة الجماعيّة في العادات العربيّة القديمة، التي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الحضارات البشريّة العتيقة وتتمثل في سكب الخمر أو غيره من السّوائل كالحليب أو الزيت في الولائم التي تقام خاصّة على شرف الآلهة[5] ويمكن أن تكون هذه الممارسة أصل عمليّة إراقة الخمر والدّم على المذبح والصّنم في الحضارة العربيّة القديمة لتشريك الآلهة في الوليمة وتشير الآثار التي تمّ الكشف عنها في واحة تدمر وأهمّها بقايا معبد الإله أبقل، عن تجهيز أماكن أو قاعات خاصّة داخله، حُفرت مقاعدها في الصّخر لتناول الوليمة الجماعيّة وتتوسّط هذه المقاعد آنية لخلط الخمر بالماء[6].

فإذا كانت عمليّة سكب الخمر تتمّ بالتوازي مع التضحية في الطقوس الدّينيّة الوثنية العربيّة القديمة فإنّها أصبحت في الذّاكرة الجماعيّة رمزا لها وعنصرا رئيسيّا من مكوّناتها، ممّا يفسّر موقف الإسلام من الخمر ومن الدّم أيضا، فتحريم الخمر وإن كان لأسباب اجتماعيّة لا مجال للشكّ في أهمّيتها، فلأنّه أيضا رجس[7] وهذا مصطلح مشحون بمعنى ديني عميق Impur له علاقة بالوثنيّة في أعمق الظواهر التي ترمز إليها وهي التّضحية.

---

[1] نفس المصدر، ج 15، ص 448.

[2] تُسمّى نديّ القوم المجازر وهو مجتمعهم لأنّ الجزور إنّما تنحر عند جمع النّاس : نفس المصدر، ج 2، ص 272.

[3] يمكن الرجوع إلى دراسة : J. Chehod, *le Sacrifice chez les Arabes*, p 193 - 194

[4] انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 271.

[5] تعرف هذه العمليّة بـ "Libation" من اللاتينيّة "Libatio" وكانت رائجة بكثرة في الحضارة اليونانيّة : انظر : Art "Libation", In, *Encyclopaedia Britanica*, vol 13, p 995

[6] انظر : R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 106 – 109.

[7] "إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان..." *سورة المائدة*، الآية 90. والرجس : القذر والنّجس : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 147، انظر الفصل الموالي.

ونلاحظ في التقاليد الإسلاميّة جمعا بين الخمر والدّم وفي حديث لعمر : اتقوا هذه المجازر فإنّ لها ضراوة كضراوة الخمر. وأراد بذلك حسب التفسير الوارد في لسان العرب لابن منظور، موضع الجزّارين التي تُنحر فيها الإبل وتذبح البقر والشاء ويباع لحمانها، بسبب النّجاسة التي فيها من دماء الذّبائح[1].

ويبرز اقتران تناول اللحم وإدمان أكله مع إدمان شرب الخمر ومعاقرته جليّا في الثقافة العربيّة والإسلاميّة واعتبر كليهما من سبيل الإسراف والضراوة ويخفي هذا الشكل الاجتماعي لأسباب النّهي محتوى دينيّا عميقا متجذّرا في اللاوعي الجماعي، يتجلى من خلال إعداد الخمر والدّم من مجال الرّجس والدّنس والنّجس، الذي أصبحت الوثنية والأوثان رمزا له في الأعراف الإسلاميّة الجديدة[2].

وبدون أن نقف عند المماهاة بين الدّم والخمر في الدّيانة المسيحيّة[3]، التي لا بدّ وأن تكون أثرت بطريقة أو بأخرى في الثقافة العربيّة بحكم قدم العلاقات التّجاريّة الرّابطة بين العرب وبلاد الشام، يبدو قياسا مع مصادر أخرى أنّ العرب القدامى كغيرهم من الشعوب القديمة، كانوا يشربون دم الذّبائح وهو السّبب الذي حرّم من أجله الإسلام ذلك حرمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير[4].

وإلى جانب الحالة التي ذكرتها مصادرنا والمتمثلة في حلف لعقة الدّم الذي تعرّضنا إلى ذكره آنفا، والذي كان مناسبة لنحر دابّة واللّعق من دمها من قبل أفراد المجموعتين المتحالفتين، تشير بعض الرّوايات الواردة في مصادرنا إلى أنّ البعض من أهل الجاهليّة كانوا إذا جاعوا أخذوا شيئا محدّدا من عظم ونحوه، فيقصدون به البعير أو حيوانا آخر فيجمعون ما يخرج منه من الدّم ويشربونه وذكر ابن اسحاق قصيدة للأعشى قيلت في هذا الصّدد :

وإيّاك والميتات لا تقربنها ولا تأخذن عظما حديدا فتفصدا[5]

وتدخل كلّ هذه الممارسات في نطاق ثقافة البداوة التي فرضتها البيئة الصحراويّة وأفرزتها ونعتقد في هذا المستوى من الأبحاث التي أجريت حول عالم البداوة والتّرحال في الفترة العربيّة القديمة، أنّه لا بدّ من إعادة التفكير في المسألة وإعادة طرحها، لأنّ الإسلام أكّد كثيرا على الشعوب المتحضّرة وهمّش البدو الأعراب

---

[1] نفس المصدر، ج 2، ص 272.

[2] "فاجتنبوا الرّجس من الأوثان..." : سورة *الحجّ*، الآية 30.

[3] وهي مماهاة قديمة عند الشعوب القديمة التي كتب عليها هيرودوت كجماعات السيث (Scythes) التي كانت تعيش في الأطراف الشماليّة البعيدة عن اليونان وعن العالم الآهل والمسكون : انظر :

F. Hartog, *le miroir d'Hérodote*, p 271 – 274.

[4] سورة *المائدة*، الآية 3.

[5] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 8.

كما يُشكل اقتضاب المعلومات عائقا في سبيل البحث في هذه المسألة ويتطلب من الباحث بذل مجهود القراءات المتقاطعة والقيام بالمقارنات مع الشعوب التي عاشت في نفس الفترة أو في نفس الظروف وما يستدعيه ذلك من ضرورة الالتزام بالحذر الشديد.

ونذكر من بين أنواع التضحية القديمة التي أقرّ بعضها الإسلام وهذبها، الهدي والكفارة وكان ذلك في إطار ما حافظ عليه من مؤسّسات دينيّة أهمّها الحجّ والعمرة.

* الهدي والكفارة

يقول ابن منظور : الهَدْيُ مَا أُهْدِيَ إلى مكة من النَّعِمّ الواحدة هَدْيَة وهَدِيَة[1] وقال الفرزدق :

حَلفتُ بِرَبّ مَكّة والمصلّى وأعْناق الهَدِيِّ مقلداتِ[2]

وورد ذكر الهدي بهذا المعنى في القرآن في ثلاث من سوره[3] ويمكن حسب صاحب لسان العرب أن يكون الهدي نعما أو غيره من مالٍ ومتاع لكن غلب معنى الحيوان والإبل بالخصوص على هذه العبارة إلى درجة التماثل اللغوي بين الهدي والإبل عند العرب، فيقولون مثلا : كم هديّ بني فلان ؟ أي كم إبلهم وسمّيت الإبل هديّا لأنها تُهدى إلى البيت لتُنحر[4].

والهدي من الطقوس الدّينيّة القديمة التي كان يهدف الإنسان من ورائها إلى التقرّب من الآلهة ونيل رضاها وكان العرب القدامى يفعلون ذلك وتشير مصادرنا إلى أنّ العُزّى كانت أعظم الأصنام عند قريش وكانوا يزورونها ويهدون لها ويتقرّبون عندها بالذبح[5].

ويبدو أنّ الرّسول نفسه قال : "لقد أهديت للعزّى شاة عفراء وأنا على دين قومي"[6].

وكان العرب كغيرهم من الشعوب القديمة، يتقرّبون إلى الآلهة إذا شعروا بغضبها عليهم، عبر إحدى الرّموز والإشارات التي كانوا يتخاطبون بها معها وهي رموز ماديّة مأخوذة من محيطهم الطبيعي، ظلّ احتباس الأمطار أهمّها للتعبير عن عدم

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 62.

[2] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[3] سورة *البقرة*، الآية 196 وسورة *المائدة*، الآيتان 2 و97 وسورة *الفتح*، الآية 25.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 62.

[5] هشام الكلبي، *الأصنام*، ص 18.

[6] نفس المصدر، ص 19... عفراء أي بيضاء : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 283.

رضاها وغضبها، فيتضرّعون لها عندئذ بالذبائح ليُمطروا[1].

وارتبط الهدي عند العرب في الفترة القريبة من الإسلام بزيارة البيت[2]، حيث تُحدّثنا مصادرنا بأنهم كانوا يسوقون الهدي معهم لتذبح عند البيت وهو المقصود عند قول القرآن حتّى يبلغ الهدي محلّه[3].

ويجب تمييز عادة الهدي للبيت والنّحر عنده بمكّة في الصّفا أو المروى بالخصوص، عن شعائر النّحر المتّصلة بمناسك الحجّ الأكبر خارج مكّة والتي سنعود إليها لاحقا.

وبخصوص النحر عند البيت فيبدو أنّه كان طقسا من بين طقوس تعظيم البيت وهو إعراب عن التّقوى والورع الدّيني عند العرب القدامى، الذين كانوا يعتمرون والاعتمار هو الزيارة ومنها اتّخذت عبارة العُمرة التي عرّفها ابن منظور بالطّواف بالبيت والسّعي بين الصفا والمروى[4] والتي كان يرافقها قبل حجّة الوداع[5] النّحر، كما كان معمول به في الجاهليّة والرّسول نفسه لمّا خرج في ذي القعدة سنة ستّة بعد الهجرة، معتمرا ساق معه الهدي[6].

وهذا يؤكّد وجود طقس تعبّدي مكّي منفصل عن الحجّ الأكبر في الفترة السّابقة لظهور الإسلام يحتلّ فيه النّحر مكانة هامّة[7] ويبدو أنّ النّحر كان يقع بالمروة[8] والمرو حجارة بيض برّاقة تُقدح منها النّار يذبح بها وسئل عنها أعرابيّا من بني أسد فقال : "هي هذه القداحات التي يخرج منها النّار" وعُرّفت المروة أيضا بكونها الحجر الأبيض الهشّ يكون فيه النّار[9].

ومن هذا سمّيت المروة، وهي مروة المسعى التي تُذكر مع الصّفا. إنّ الصّفا

---

[1] انظر هشام الكلبي، *الأصنام*، ص 43.

[2] انظر الفصل الموالي.

[3] *سورة البقرة*، الآية 196. وانظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 1، ص 220.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 393.

[5] كانت في السّنة العاشرة بعد الهجرة وخلالها حدّد الرسول في خطبته سنن الحجّ بصفة نهائيّة : انظر ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم 2، ص 603 - 604.

[6] نفس المصدر، ص 308. لم يتمكن الرسول من أداء مناسك العمرة في تلك السنة لأنّ قريش صدّته عن البيت، فعاد في السنة المقبلة (7 هـ) وأدّى العمرة التي سُمّيت بعمرة القضاء على الطريقة نفسها : انظر ص 370 من نفس المصدر.

[7] "فصلّ لربّك وانحر" *سورة الكوثر* وهي مكيّة، الآية 3، انظر بخصوص هذا الطقس : ما كتبه :

Gaudefroy - Demombynes, *Le Pélerinage à la Mecque*, p 194 – 197.

[8] هناك من اعتبرها مسكنا للآلهة بصفة عامّة وبدون تدقيق؛ فاعتبرت المروة مطعم الطير ممّا يؤكّد أنّها كانت مكانا للأضحية. ويبدو حسب الرّوايات أنّ عبد المطلب فكر في التّضحية بابنه أمامها : انظر :

M. Gaudefroy -Demombynes, *Mahomet*, p 53.

[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 89.

والمروة من شعائر الله[1].

وإنّ الصّفا نفسه ليس إلاّ العريض من الحجارة الأملس مفرده صفاة وهي الحجر الصّلد الضّخم الذي لا يُنبت شيئا[2]، ممّا يدلّ عن أهميّة عنصر النّار والحجارة كمذبح في طقوس التّضحية عند العرب القدامى.

ولا بدّ أن نشير إلى أنّ العمرة والحج كانا موسمين منفصلين في الفترة السّابقة للإسلام ويبدو أنّ العمرة كانت تجري في شهر رجب[3] وهو شهر معظّم في الجاهليّة ومحرّم لا يُستحلّ القتال فيه وكانوا يذبحون فيه ذبيحة يسمّونها الرّجبيّة ويقال هذه أيّام ترجيب وتعتار[4] ومنه ترجيب العتيرة وهو ذبحها في رجب[5] ويبدو أنّهم كانوا يذبحونها ويُدَمُّـون الحجر الذي يذبحونها عليه بدمها[6].

والأرجح أنّ الرّسول في حجّة الوداع قام بجمع العمرة والحجّ وأتمّوا العمرة والحجّ لله[7] وكان من نتائج ذلك إلغاء التّضحية عند المروة[8].

أمّا في ما يخصّ الحجّ الأكبر[9] فإنّه كان يجري بالأساس خارج الحرم المكّي في عرفات[10]. وبدون الوقوف على جميع العناصر المكوّنة لهذا الطّقس الدّيني الرّائع الذي خلّد ثقافة البداوة المتجذّرة في محيطها البيئي الذي أفرزها، سنركّز على ثلاثة منها نعتبرها أكثر ثراءا من النّاحية الأنثروبولوجيّة وأهمّ من حيث ما ترمز إليه من معتقدات متأصّلة في الذّاكرة الجماعيّة المشتركة الصّانعة لهويّة العروبة كثقافة وهي :

- الوقوف بعرفة
- الإفاضة منها إلى مزدلفة
- النّحر بمِنًى

وسوف نحاول من خلال عرضنا لهذه الأركان الرّئيسيّة للحجّ، إبراز العلاقة السّببيّة الرّابطة بينها والتي تفسّر الأسس القديمة والمتينة التي انبنت عليها مؤسّسة

---

[1] *سورة البقرة*، الآية 158.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 371.

[3] من رجبت الشيء : هبته ورجبته : عظمته : نفس المصدر، ج 5، ص 139 وانظر :
J. Chelhod, Le Sacrifice chez les Arabes, p 148 – 149.

[4] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[5] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[6] نفس المصدر، ج 9، ص 33.

[7] *سورة البقرة*، الآية 196.

[8] راجع : M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 486 - 487.

[9] يـظـل كـتـاب : M. Gaudefroy - Demombynes, *Le pélerinage à la Mecque*
من أهمّ الدّراسات التي كتبت حول هذا الموضوع. ويمكن أيضا الرجوع إلى كتاب :
J. Chabbi, *Le seigneur des Tribus*.

[10] تقع عرفات على بعد 21 كلم تقريبا شرق حدود الحرم المكي. انظر تعريفها في ما يلي.

التضحية في الثقافة العربيّة القديمة، ذلك أنّها تستمدّ جذورها من ماضٍ سحيق غابر نُسي، لكنّ رواسبه ظلّت حيّة في شكل طقوس دينيّة وحركات رمزيّة مُبهمة ومجرّدة من معناها الأصلي، استبطنتها الذّاكرة وحفظتها لتشكّل اللاوعي الجماعي المشترك الذي يوحّد ثقافيًا بين أفراد المجموعات التي تكوّنت على أساسه ولأنّه قويّ ظلّ حيّا إلى الآن.

- **الوقوف بعرفة**[1]

يشكّل الوقوف بعرفة العنصر الرّئيسي في مؤسسة الحجّ وهو من الطقوس البدويّة القحّة التي انفرد بها عالم البدو، ذلك أنّ قريشا التي تحضّرت قبيل قرن من ميلاد الرّسول على وجه التقريب وتحمّست[2]، لم تكن تقف بعرفات ولعلّها أرادت بذلك التميّز عن البدو[3] وهم بالخصوص بدو الحجاز الشرقي ونجد الذين كانوا يحجّون ويقومون بطقوس التضحية، ممّا يُضفي على مؤسسة الحجّ طابع البداوة الصّرف ويبدو حسب دراسة قام بها كيستر[4] حول عرب الجاهليّة، أنّ تميما كانت تلعب دورا كبيرا في طقوس الحجّ خارج مكّة[5]. ومهما يكن من أمر فإنّ الحجّ لم يكن مكّيا بل الرّسول هو الذي قرنه بالعمرة ليجعل من هذا الطقس طقسا إسلاميّا ويشكّل الوقوف في عرفة أهمّ عنصر من عناصر الحجّ وهو اليوم الأهمّ من أيّامه كما ذكرنا وعرفة جبل إله وهذا نجده في ديانات عديدة تشترك في اعتبار الأماكن المرتفعة محطّات لوقوف الإله عند نزوله من فوق، ليسمع ما يطلبه منه مخلوقاته المتضرّعة له ويبدو أنّ البدو كانوا يتنقّلون في شكل قبائل وجماعات لأداء مناسك الحجّ في عرفة حيث كان لكلّ قبيلة أو مجموعة مكانها الخاصّ في هذه المحطّة[6] التي تتشكّل من سهل صغير مرتفع، تحيط به في احدى جوانبه مجموعة من التلال الصّخرية، يرتفع في وسطها الجبل المقدّس أو

---

[1] عرفة وعرفات اسم موضع بمكة أو بمنى. ويقول ابن منظور : "سمّي عرفة لأنّ النّاس يتعارفون به... وقيل لأنّ آدم لما هبط من الجنّة وكان من فراقه حوّاء ما كان، فلقيها في ذلك الموضع فعرفها وعرفته". وقد يكون عرف وعرفات من الأعراف في اللغة : جمع عرف وهو كلّ عال مرتفع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 9، ص 157.

[2] انظر الفصل الموالي.

[3] غيّر الإسلام من هذا السّلوك : "أفيضوا من حيث أفاض النّاس..." *سورة البقرة*، الآية 199 أي من عرفة التي كانوا يفيضون منها كما سنبيّن ذلك في ما سيأتي. ويبدو أنّ المقصود بالنّاس في هذه الآية الحجيج من البدو العرب، انظر : ابن هشام، السّيرة النبويّة، القسم الأوّل، ص 188.

[4] Kister, *Studies in Jahiliyya and early Islam*, Londres 1980

[5] هشام جعيط، *الكوفة*، ص 195 وبخصوص قبيلة تميم، انظر : حياة قطاط، *مقاربة في انثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس I، 1996، ص 29 - 31.

[6] M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 489

جبل الرّحمة[1] ويتمثل هذا الطقس الأساسي من طقوس الحجّ، في وقوف خاشع لهذه الجماعات المحتشدة أمام الله، أو الجبل الإله.

ويفيد البحث في جذور هذه الممارسة الدّينيّة القديمة وربطها بالزّمن الذي كانت تجري فيه وهو أواخر فصل الصّيف وبداية فصل الخريف من كلّ سنة أنّ الوقوف بعرفة كان في الأصل طقسا شمسيّا وتضرّعا للشمس لكي تختفي قليلا وتنقص من إشعاعها، حتّى ينزل غيث الخريف[2].

إذا استدبرتنا الشمس درّت[3] متوننا   كأنّ عروق الجوف ينضحن عندنا

والعرب تقول أن استدبار الشمس مصحّة وتربط علاقة بين استدبارها ونزول الأمطار[4].

وبعد القيام بهذا الطقس التعبّدي الهادف والمعبّر عن حوار الإنسان مع الطّبيعة وقواها، يفيض الحجيج من عرفة إلى مزدلفة.

* الإفاضة

لا تنطبق الإفاضة لغويّا إلاّ على ماهو سائل وهي مأخوذة من الجذع فيض ومعناه فاض الماء والدّمع ونحوهما يفيض فيضا أي كثر حتى سال على ضفّتي الوادي ويقال فاض الماء والمطر والخير إذا كثر وفاض تدفق والمستفيض هو الذي يسال إفاضة الماء وغيره[5].

وبخصوص الإفاضة من عرفات التي نصّ عليها القرآن : فإذا أفضتم من عرفات[6]، كركن رئيسي من أركان الحجّ الإسلامي، فمعناها، حسب صاحب لسان العرب الاندفاع بكثرة ويضيف أنّ أصل الإفاضة الصّبّ فاستعيرت للدّفع في السّير[7]. وتكون الإفاضة في الأصل حركة مُجسّدة للرّغبة التي كان يجيء من أجلها الحجيج قبل الإسلام إلى محطّة عرفة ويقفون أمام الشمس يتضرّعونها حتّى تضعف من أشعّتها

---

[1] M. Gaudefroy - Demombynes, *les institutions musulmanes*, p 92

[2] الأمطار تأتي بها الأنواء : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 120. وللعرب ثقافتهم الثريّة من هذه الناحية. وطلب الأمطار أو الاستسقاء عادة إنسانية قديمة ومتجذرة في الثقافة السّامية بحكم طبيعة المنطقة الجافة التي كانوا يستوطنوها : انظر المسعودي، *مروج الذهب*، ج 2، ص 154 - 155.

[3] درّ اللبن والدمّع ونحوهما... ودرّت السّماء بالمطر درّا ودرورا إذا كثر مطرها. ومساء مدرار وسحابة مدرار... انظر: ابن منظور، *لسان العرب*، ج 4، ص 324 - 326.

[4] نفس المصدر، ص 326.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 366 - 367.

[6] *سورة البقرة*، الآية 197.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 10، ص 367 - 368.

المحرقة، فتعطي الأنواء المطر فيفيض.

وإنّ هذا من باب التّصرّفات البشريّة التي اعتاد الإنسان القيام بها منذ فجر التاريخ والتي نجدها تقريبا في جميع الحضارات الإنسانيّة العتيقة، حيث كان الناس إذا أرادوا شيئا قلّدوه عن طريق الحركة أوالصّوت إلى غير ذلك ليحدث فعلا[1] ويبدو حسب روبرتسن سميث[2] أنّ طلب المطر كان يتمّ عند بعض الشعوب السامية القديمة التي تناولها بالدّرس، عن طريق حركة يقوم بها الكاهن تتمثّل في سكب الماء على المذبح حتّى يسقط الغيث ويفيض.

ونفس الحركة تمّت ملاحظتها عند بعض الشعوب البدائيّة المعاصرة في إطار الدّراسات الميدانيّة التي أجريت عليها، حيث لوحظ أنّ سكب الماء على حجرة مقدّسة معناه طلب مطر[3].

ولتصبح المطر سيلا كانوا يفيضون ويندفعون بكثرة وبسرعة نحو مزدلفة، يقلّدون بذلك الماء المتدفق الذي يفيض حتّى يخرج من جانبي الوادي والإفاضة تكون إلى مزدلفة ومزدلفة وادي بين عرفة ومنى.

وكان يشرف على هذا المنخفض جبل قزح وهو أيضا جبل إله مثل عرفة، كان يُعبد على ما يبدو قبل الإسلام[4] ويمكن أن يكون ذلك السّبب الذي جعل الرّسول يقول : لا تقولوا قوس قزح فإنّ قزح اسم شيطان[5] وتجدر بنا الإشارة إلى تناقض موقف الإنسان البدائي تجاه هذه الظاهرة الطّبيعيّة التي لفتت انتباهه منذ القديم، والتي ربطها بعنصر المطر إمّا بصفة سلبيّة بمنعه من النزول أو إيجابيّة[6]. ومن بين التفاسير التي قدّمها ابن منظور في معجمه لعبارة قزح الشيء إذا ارتفع[7]، ممّا يؤكّد أنّه كان أيضا جبلا إله يُعبد ويُتضرّع إليه[8] ويقف النّاس أمامه في مزدلفة[1]، حيث يقع إشعال النّار.

---

[1] يقول أميل دور كهايم "Le semblable produit le semblable" ويعتبرها قاعدة إنسانيّة قديمة ممزوجة بمعتقدات سحريّة منشؤها الدّين :

راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 508 - 518

[2] W. Robertson Smith, *The religion of the semites*, p 23

[3] راجع : نفس المرجع المذكور أعلاه، وكذلك :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 488, 504, 505, 506...

[4] M. Gaudefroy - Demombynes, *les institutions musulmanes*, p 92

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 151، نلاحظ في الثقافة الإسلاميّة وغيرها مماهاة كلّ ماهو دنس وقذر بالشيطان.

[6] انظر : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 505 - 506

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 151.

[8] يمكن ربط علاقة بين اعتبار الرسول قزح إسم شيطان واعتبار هذا الأخير في التقاليد الإسلاميّة من النّار التي كانت تُعبد. ولا بدّ أيضا من التفكير في العلاقة بين قوس قزح وعنصر الشمس ونزول المطر. وعرّف ابن منظور قوس قزح بطرائق متقوّسة تبدو في السّماء أيّام الرّبيع. وقال الأزهريّ : "غبّ المطر بحمرة وصفرة وخضرة" :

ولا بدّ أن نعرّج على أهمّية عنصر النّار في طقوس التّضحية في أغلب الثّقافات الإنسانيّة القديمة[2] ونتساءل إن كان إشعال النّار في مزدلفة سببه الوصول إليها بعد غروب الشمس ؟ وبما أنّ النّار من الشّمس فقد تكون عنصرا بديلا لها أم أنّهم كانوا يشيرون بالنّار إلى وميض البرق ويصنعون الشبيه ليحدث الأصل[3] ؟ أم كانوا فقط يشعلون النّار إيذانا بحلول موعد النّحر بمنى، باعتبار النّار عنصرا رئيسيا من طقوس التّضحية في حضارات إنسانيّة عديدة كما ذكرنا، قد لا تُستثنى منها الحضارة العربيّة ؟

* النّحر بمنى

يشكّل النّحر بمنى تتويجا لكلّ العمليّات والحركات الطّقسيّة من وقوف وإفاضة وقبل ذلك طواف التي يقوم بها الحاج والتي يُعبّر عليها لغويّا بمناسك الحجّ.

وإنّ التأمّل في عبارة مناسك نعتبره مفيدا من النّاحية المعرفية للمعنى الأصلي للكلمة وفي تفسيره لهذا اللفظ المشتقّ من جذعه الأصلي نـ سـ ك يقول ابن منظور : نسك النُّسْك والنُّسُك العبادة والطّاعة وكلّ ما تُقرّب به إلى الله والنُّسُك والنّسيكة الذبيحة وقيل النُّسُك الدّم تقول : من فعل كذا وكذا فعليه نُسُك أي دم يُهَرِيقُه بمكّة واسم تلك الذّبيحة النّسيكة والجمع نسُك ونسائِكُ والمنسك الموضع الذي تذبح فيه النّسيكة والنّسائك والمنسَك والمنسِك في كلام العرب الموضع المعتاد الذي تعتاده وقال أبو إسحاق : قرئ

نفس المصدر، نفس الصّفحة.

والعرب تحبّ المطر في كلّ فصل من فصول السّنة وخصّوها بأسماء معبّرة عن وقت نزولها، فكان يقال لأمطار الرّبيع مثلا "مرابيع" وقال لبيد :

رزقت مرابيع النّجوم، وصابها   ودق الرّواعد جودها فرهامُها.

وعنى بالنّجوم الأنواء : انظر نفس المصدر، ج 5، ص 122. كلّ هذه العناصر تثبت أنّ الحجّ في الأصل والوقوف خاصّة طقس شمسي قديم وطلب مطر.

[1] حافظ الإسلام من خلال حجّة الوداع التي ضبطت بصفة نهائيّة قواعد الحجّ على الوقوف أمام قزح في مزدلفة. وقال الرّسول : "هذا الموقف، وكلّ المزدلفة موقف" : ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 606.

[2] ذكر هيرودوت وجود هذا العنصر الهامّ في طقوس التّضحية عند اليونانيّين والمصريّين وغيابه عند الفرس وعند بعض الشعوب التي نعتها بالبدائيّة من وجهة نظر "البوليس اليونانيّة"، "كالسّيث". واعتبر عنصر النار إلى جانب الباكورات والمتكب (Libation) من مميّزات التّضحية عند "المتحضّرين" (sacrifice civique) :

انظر : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 286 - 287

[3] يبدو أنّ العرب كانوا في الجاهليّة يستمطرون زمن القحط بلهب النّار المشبه بسنى البرق، فكانوا يجعلون السّلعة والعشر (نبات يقتدح به) في أذناب البقر ويضرمون فيها النّار ويصعّدونها في الجبل ليمطروا.

وقال بعضهم في ذلك :

لا درَّ درُّ رجالٍ خاب سعيهم   يستمطرون لدى الأزمات بالعُشَـــرِ
أجاعلٌ أنت بيقورا مُسلعـــة   ذريعـــة لـــك بين اللـــه والمطـــرِ؟

انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 458 و ج 6، ص 329، وج 9، ص 221.

لكل أمّة جعلنا منسَكا، ومنسِكا، قال: والنّسك في هذا الموضع يدلّ على معنى النّحر كأنّه قال : جعلنا لكلّ امّة ان تتقرّب بأن تذبح الذّبائح لله ثمّ سمّيت أمور الحجّ كلها مناسك والمنْسَك والمنسِك المذبح[1] ووردت عبارة النّسك في القرآن بهذا المعنى : "قل إنّ صلاتي ونسكـي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين"[2] ووردت أيضـا بمعنى : الكفارة[3] في شكل ضحيّة تذبح ففدية من صيام أو صدقة أو نسك[4].

وكان النّحر بمنى تتويجا للوقوف وللتضرّع للشمس لتختفي قليلا لتنزل الأمطار وتفيض سيلا، حيث أنّ الذّبح تسييلا وإراقة لسائل مقدّس هو الدّم وتقرّبا به للإله حتى يستجيب لما وُجّه إليه من دعاء فيسقط المطر ويسيل على الأرض.

وحافظ الإسلام على النّحر بمنى واعتبره هديا لله وحده[5] وأجاز الفدية أو الكفّـــارة لمن تغافـــل عن القيام بأحد أركان الحجّ كعدم قصّ الشعر أو التقصير فيه[6] واعتبر الإسلام النّحر بمنى ركنا أساسيّا للخروج من الإحرام إلى الإحلال[7] ثمّ ليقضوا تفثهم وليوافوا نذورهم[8].

ومِنًى حسب ما أورده ابن منظور من مَنَى الشيء أي قدّره وبه سمّيت مِنًى لما يُمنى فيها من الدّماء أي يُراق وسُمّي مِنًى لأنّ الكبش مُنِيَ به أي ذُبح[9].

ويتبيّن ممّا سبق مدى أهميّة عنصر التضحية في مناسك الحجّ الذي يستمدّ هو الآخر جذوره من ماضٍ سحيق سيطرت فيه القوى الطبيعيّة على الإنسان وهيكلت حياته، فكانت جميع الطّقوس الدّينيّة التي مارسها آنذاك، معبّرة للغاية عن حيرته أمامها وتقديسه لها، فكان الحجّ في الأصل طقسا شمسيّا وطلب مطروكان يقام في بداية فصل

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 127 - 128.

[2] سورة *الأنعام*، الآية 162، ويقول ابن كثير في تفسيره للنسك أنها الذبح في الحجّ والعمرة. و"نسكي : ذبحي" : انظر ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج 2، ص 189.

[3] الكفارة من الكفر أي التغطية. وكلّ ما غطّى شيئا فقد كفره. والكفارة ما كُفّر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك كأنّهُ غطّي عليه بالكفارة... وسمّيت الكفّارات كفارات لأنّها تكفّر الذنوب أي تسترها... والفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفّر الخطيئة أي تمحوها وتسترها، وهي فعّالة للمبالغة... والمُحْرِم إذا ترك شيئا من نسكه فإنّه تجب عليه الفدية : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 120 - 122. وهام جدّا أن نلاحظ انّ الكفارة والكفر مرتبطان وهما من نفس الجذع "ك ف ر".

[4] سورة *البقرة*، الآية 192.

[5] أكبر قسم من المواشي التي كانت تنحر في منى تترك على الأرض، وبعد أن يُستهلك القليل من لحمها ويُهدى البعض الآخر للفقراء، انظر :

M. Gaudefroy - Demombynes, *les Institutions musulmanes*, p 93 - 94.

[6] نفـس المرجـع، ص 92. وانظـر أيضا : C. Decobert, *Le mendiant et le combattant*, p 158.

[7] لنا عودة في الفصل الموالي لتحليل جدلية العلاقة القائمة بينهما.

[8] سورة *الحجّ*، الآية 29. والتفث : نتف الشعر وقصّ الأظفار وقيل أيضا نحر البدن وغيرها من البقر والغنم : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 14، ص 37.

[9] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 13، ص 203.

الخريف من كلّ سنة شمسيّة[1].

وحافـظ الإسلام على الكثير من طقوس الحجّ لكنّه جرّدها من معناها القديم[2]، كما تجرّدت الآلهة بمرور الزمن من مفهومها المادّي كحجارة وهذا موضوع آخر لنا عودة إليه وألغى الإسلام التقويم الشمسي القديم الذي كانت تقـــوم على أساســـه مناسك الحجّ وعوّضه بالتقويم القمري[3] إلاّ أنّه حافظ بقوّة على عنصـر التضحية والنّحــر والبدن جعلناها لكـــم من شعائـــر الله لكم فيها خير[4]، ممّا يؤكد مدى تجذّر هذا الطقس من الطقوس الدينيّة في الذاكرة الجماعيّة الحيّة والذهنيّات والعادات والتقاليد العربيّة إلى درجة إعتباره عنصرا من عناصر العروبة والبداوة كثقافة[5].

ولا بدّ من طرح إشكاليّة نعتبر مجرّد التفكير فيها هامّا ومثريا من زاوية البحث الأنثروبولوجي، تتمثل في التساؤل عن سبب استعمال القرآن لمصطلح شعائر بالنسبة للنّحر والتضحية ؟

ويستدعي ذلك البحث في معنى الكلمة لإيماننا الرّاسخ بأهميّة القاعدة اللغويّة والماديّة في دراسة تاريخ الذهنيّات بما فيها الممارسات والطقوس الدّينيّة القديمة[6].

تستمدّ عبارة "شعائر" أصلها من الجذع شـــ عـ ر ومنه الشَّعْر والشَّعَر وهما نبتة الجسم، ممّا ليس بصوف ولا وبر للإنسان وغيره[7] ومنه أيضا الشّعير وهو جنس من الحبوب واحدته شَعيرة[8].

ونتساءل عن إمكانيّة ربط علاقة بين ثلاثة عناصر رئيسيّة من مكوّنات التضحية في مِنًى مشتقة من نفس الإسم، هي الآتية :

---

[1] لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الطقس كان يتخذ شكلا دوريّا منتظما تحدّده الحياة الإجتماعيّة والظروف الاقتصادية وهذه خاصيّة مشتركة في جميع الحضارات الإنسانيّة، انظر :
E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 498 – 499.

[2] نشير مثلا أنّ الرسول في حجّة الوداع أمر بمغادرة عرفات قبل غروب الشمس "والشمس على الجبال كهيئة العمائم"، كما قال الواقدي. وقد يكون ذلك للتميّز عن الطقس الشمسي.

[3] كان العرب القدامى يعملون بالتقويم الشمسي والتقويم القمري وكان للحجّ طبيعة موسميّة لارتباطه بالدّورة الاقتصادية وبالأسواق الكبرى وهذا يتطلب العمل بالتقويم الشمسي. ويتدخّل عنصر النسيء الذي يقع أثناء الحجّ للحصول على نوع من المعادلة بين السنة القمريّة والسّنة الشمسيّة : انظر : In, EI, T VII *EI*, Art "Nasi"، ويبدو أن الرسول قرّر في حجّة الوداع - ولا قبل - أن يقع الإعتماد على السّنة القمريّة لتحديد موعد الحجّ وكلّ المواسم الدّينيّة الأخرى... انظر : M. Gaudefroy - Demombynes, Mahomet, p. 547 – 548.

[4] أمر القرآن فقط بذكر اسم الله عليه : سورة *الحجّ*، الآية 36.

[5] وهذا معروف إلى الآن في أوساط البدو الأعراب الذين يقومون دائما بذبح دابّة أو أكثر في المناسبات الحياتيّة الهامّة وعند قرى الضّيف.

[6] لا بدّ هنا من القيام بمقارنات مع شعوب قديمة أخرى وقراءات متقاطعة والتسلح دائما بالحذر الشديد، لتشعّب العوامل التي تتدخّل في تكوين الثقافات، ممّا يؤدّي - حتّى وإن كان الأصل واحدا - إلى اختلافات جوهريّة بينها.

[7] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 133.

[8] نفس المصدر، ص 136.

- الشعيرة كبدنة مهداة[1]
- شعر الرّأس الذي يحلق بعد النّحر بمِنًى
- الشعير كحبوب

تعرّضنا إلى العنصر الأوّل المتمثل في البدنة المهداة والمسمّاة بالشّعيرة بما فيه الكفاية.

وبخصوص العنصر الثاني المتمثل في حلق الشعر أو التّقصير منه بعد النّحر بمِنًى، فهو من العادات الدّينيّة العتيقة عند السّاميين القدامى والتي ذكرها روبرتسن سميث في كتابه[2] وحلق الشعر أو التّقصير منه من الشروط الرئيسيّة للإحلال في الحجّ الإسلامي[3] وتستمدّ هذه العادة الدّينيّة جذورها من ماض سحيق في القدم، زمان كانت الأضاحي بشريّة ويمكن أن تكون التّضحية بالشعر وبالنّواصي عند البدو القدامى[4] من رواسب هذا الماضي هذا إلى جانب نظرة الإنسان القديمة بصفة عامّة للشّعر والدّم وهي نظرة خوف وتقديس في نفس الوقت، لا تزال آثارها حيّة إلى يومنا هذا عند بعض الجماعات البدائيّة وحتّى المعاصرة، سببها الإعتقاد بتدخّل الجانب الماورائي والمجهول في تكوينهما[5].

أمّا بالنّسبة للشعير كحبوب فهو أيضا من عناصر التّضحية القديمة التي ذكرها القرآن[6] كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، والتي تقوم بها المجتمعات التي عرفت حضارة الاستقرار والفلاحة.

وكم يبدو الأمر مثيرا وثريّا بالرّموز المعبّرة لمّا تكون التّضحية بالشعر مرافقة بالتضحية بالشّعير وهذا كان موجودا في بعض القبائل العربيّة القديمة كقضاعة ولخم وجذام وعند أهل الشّام وكان لهم على ما يبدو صنما يقال له "الأقيصر" يحجّونه ويحلقون رؤوسهم عنده، فكان كلما حلق رجل منهم رأسه، ألقى مع كلّ شعرة قرّة من

---

[1] انظر نفس المصدر، نفس الصفحة.

[2] راجع : R. Smith, *The religion of the Semites*, p 320 et suiv

[3] يتطلّب القيام بطقوس الحجّ الدّخول في حالة إحرام. ويحرّم على المحرم ما كان حلالا عليه من قبل كالصّيد والنّساء ; انظر نفس المصدر، ج 3، ص 139، وانظر :

M. Gaudefroy - Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p 94.

وانظر الفصل الموالي من هذا الباب.

[4] بخصوص النّاصية وأهميّة ما ترمز إليه في الثقافة العربيّة القديمة يمكن الرّجوع إلى عدّة دراسات من بينها : J. Chabbi, Le seigneur des tribus, p 355 وإلى الشّعر الجاهلي. كما ورد ذكرها في القرآن : في سورة *الرّحمان*، الآية 41، وسورة *العلق*، الآيتان 15 و16.

[5] راجع: E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 193 - 195

[6] سورة *الأنعام*، الآية 136.

دقيق[1] والقرّة هي القبضة من الدّقيق[2] وهي أيضا السّويق[3] وبخصوص طريقة القيام بهذا الطقس فيبدو أنّ أهل اليمن كانوا إذا حلقوا رؤوسهم بمنى وضع كلّ رجل منهم على رأسه قبضة دقيق فإذا حلقوا سقط الشّعر مع ذلك الدّقيق وجعلوه صدقة، فكان ناس من الفقراء من أسد وقيس يأخذون ذلك الشعر بدقيقه فيرمون الشّعر وينتفعون بالدّقيق[4].

وفي خصوص هذا الطقس لفت إنتباهنا تشابه مثير أورده هيرودوت من خلال مقارنته لطقوس التّضحية عند اليونانيّين القدامى وبعض الشعوب الأخرى التي نعتها "بالبدائيّة" حيث لاحظ أنّ اليونانيّين القدامى كانوا يصبّون الماء على الدابة قبل ذبحها لتطهيرها وإهدائها للآلهة فضلا عن ذرّ الشعير عليها واقتلاع البعض من شعر رأس الحيوان ليلقى في النّار[5] ويفسّر هيرودوت غياب هذه العادة عنـــد الشعوب البدائيّة "كالسّـيث" بجهلهـــم للفلاحة وتوخّيهم حياة التّرحـــال[6].

كلّ هذا يجعلنا نفكر بعمق حول إمكانيّة البحث في جذور كلمة شعائر التي إستعملها القرآن بخصوص التضحية والنّحر ومعاينة مدى ثراء الثقافة العربيّة بصفة عامّة وتأثرها ولو كان بصفة غير مباشرة ببعض العناصر الثقافيّة الأجنبيّة والتي نجد صداها في حضارات أخرى قديمة، ممّا يجعلنا نتساءل عن مدى صحّة الرّأي القائل بالأصل المشترك والقديم، الذي تفرّعت عنه جميع الثقافات الإنسانيّة ؟

هذا بخصوص مؤسّسة التضحية التي طبعت بعمق الثقافة الدّينيّة العربيّة والتي تستمدّ جذورها كما بيّنا من قاعدة إنسانيّة مشتركة وعامّة في الأصل حصلت عنها تفرّعات خصوصيّات تدخّلت في تكوينها عناصر أخرى محلّية وزمنيّة. وإلى جانب مؤسّسة التضحية الثرية برموزها تميّزت الثقافة العربيّة بعمق مفهوم التحريم الذي شكل هو الآخر مؤسّسة لها نظمها وأعرافها القائمة.

---

[1] هشام بن السّائب الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 48.
[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 104.
[3] هو ما يتخذ من الحنطة والشعير : نفس المصدر، ج 6، ص 438.
[4] انظر نفس المصدر، ج 11، ص 104 وهشام بن السائب الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 48.
[5] انظر : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 288.
[6] نفس المرجع، ص 289 وانظر :
J. - P. Vernant, La cuisine du sacrifice en pays Grec, p 58 – 63.

مؤسّسة التحريم عند العرب القدامى

يتخذ مفهوم التحريم رغم تجرّده صيغة المؤسّسة لانطوائه على مجموعة هامّة من النّظم والأعراف التي استنبطها العقل البشري طيلة فترة زمنيّة طويلة وتوارثتها الأجيال والتّحريم مفهوم عامّ وقديم عند كلّ الشعوب البشريّة اقترن بنشأة فكرة المجتمع وما يقتضيه التّعايش الجماعي من تراتيب واحترام للنّظم والأعراف وامتثال تامّ لها.

فماهي أبرز خصوصيّات هذه المؤسّسة في الثّقافة العربيّة وفيما تمثّلت أهمّ مكوّناتها ؟

مفهوم التّحريم والحرام في الثقافة العربيّة القديمة

ينطابق مفهوم التّحريم إلى حدّ كبير مع المصطلح اللاتيني sacré وهو مصطلح دقيق عند علماء الأنثروبولوجيا معناه أنّ كلّ ماهو مقدّس sacré، مشحون بقوّة داخليّة تسيطر، أولها إمكانيّة ذلك، على حياة الإنسان وعلى الطّبيعة وهي قوّة خفيّة جاذبة يمكن مماهاتها بالمغناطيسيّة ويرتبط التحريم في جميع الحضارات الإنسانيّة بالدّين وما يجري في فلكه من فكر ومعتقدات[1].

وفي تعريفهم لكلمة sacré أجمع علماء الأنثروبولوجيا أنّه كلّ ما يتعارض مع كلمة[2] Profane.

ويتماشى هذا التّعريف مع التّعارض العربي القديم بين الحرم والحلّ ويقول ابن منظور : الحرم والحرام نقيض الحلال[3].

ونقرأ بخصوص الحلّ الحِلُّ والحَلالُ والحِلالُ والحَلِيل نقيض الحرام[4].

ويفترض هذا التّعارض القديم والمتجذّر في الفكر العربي والإنساني بصفة عامّة، الفصل بين الأشياء وهو عمل ذهنيّ دقيق استبطنه العقل البشري على مرّ الزّمان بعمق

---

[1] تعرّض أميل دور كهايم لدراسة هذه الفكرة واعتبرها من أبرز خصوصيات المعتقدات الدّينيّة البسيطة والمعقدة في تاريخ الإنسانية : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 50 – 51.

[2] راجع :

"Profane" et "sacré" in P. Bonte et M. Izard, Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 136.

[4] نفس المصدر، ص 298.

كبير وجعل له نظاما يستند إلى الرّمز، ممّا يفسّر بقاءه حيّا في اللاّوعي الجماعي عند كلّ الجماعات الإنسانيّة.

ونشير بخصوص كلمة حرم العربيّة أنّها من أصل سامي قديم أكاديّ ومعناها الشيء المنفصل عن غيره.

ويندرج مفهوم الحرم بصفة عامّة ضمن نظام الممنوعات[1]، ذلك أنّ عمليّة الفصل تستدعي إحاطة المفصول بممنوعات عديدة تحميه وتضفي عليه صفة المحرّم والممنوع، خلافا للحلّ الذي لا تشمله موانع.

وعرّف ابن منظور المنع بتحجير الشيء[2] وهو من الحَجْر والحِجْر والحُجُر والمَحْجَر هو الحرام[3] الذي غالبا ما يُحَوّط عليه ليمنع الإتصال به.

ويمكن أن يكون الشيء المحجور فضاء[4] أو متاعا أو حيونا أو حرثا[5] أو حتّى إنسانا.

ونتساءل إن يصحّ ترجمة كلمة حِجْر العربيّة بمصطلح Tabou وTaboo الرّائج في الأدب الأثنوغرافي.

تُثبت كلّ التفاسير التي وُضعت لكلمة Tabou في الموسوعات العلميّة وغيرها وجود أصل دينيّ لهذه العبارة[6] مشحونا بصيغة التقديس[7].

ويتميّز مصطلح Tabou عن كلمة sacré بكون الحرام مدققا فيه ولا يشمل كلّ الأشياء وهذا نجده بكثرة في العديد من مؤسّسات التّحريم عند العرب القدامى وبنفس التّدقيق المشار إليه ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقا ويدخل الحِجْر والتّحجير في مجال ما أطلق عليه أميل دور كهايم اسم الطقوس السّلبيّة المتمثلة في جملة الممنوعات والتّحريمات التي تفرضها الأديان على الإنسان[8] والتي تمسّ جوانب عديدة من سلوكه

---

[1] وهو نظام قديم أيضا عممه أميل دور كهايم على كلّ الديانات : راجع :
E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p.445 .

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ص 194.

[3] نفس المصدر، ج 3، ص 56 - 59.

[4] نفس المصدر، ص 57.

[5] ورد ذكر الحجر في القرآن: "وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا نطعمها إلا من نشاء..." : *سورة الأنعام*، الآية 138.

[6] راجع مثلا مقال فرايزر : "Taboo" في : *Encyclopaedia Britanica* كذلك يمكن الرّجوع إلى مادّة : "holiness", in, *Britanica world language*, vol 1, p 602.

[7] مشتقّ من الجذع "ق د س" ويقابله بالعبريّة "قدش" وتتعلق هذه العبارة في العهد القديم بشخص الإله "يهوي" فقط كتعظيم له. ونجد هذا أيضا في المسيحيّة : (Le saint esprit) كإنبثاق عن الشخصيّة الإلهيّة: (Hypostase)، وتتردّد كلمة قدس وقدوس في القرآن كصفة من صفات الله فتكون مرتبطة كذلك بالشخصيّة الإلهيّة. كما نلاحظ في المعاجم العربيّة تطابقا بين هذا المفهوم والطهارة والتنزّه عن العيوب والنقائص... انظر : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 60 - 61.

[8] انظر :

العاديّ كالأكل والشّرب واللّباس واللّمس والنّظر[1] وغالبا ما يضفى على الممنوع أو المحجور صفة الرّجس Impur بمعنى غير الطّاهر وهو مفهوم دينيّ معقد، لأنّ الرّجس ليس بالأمر الوسخ من النّاحية الماديّة فحسب، بل ينطوي في حدّ ذاته على عنصر عدم الطّهارة كمعنى.

وهذا نلاحظه خاصّة في الممنوعات الغذائيّة كأكل لحم الخنزير عند العبريّين القدامى، فالمنع يمكن أن يكون بسبب الجانب المقدّس الذي ينطوي عليه الحيوان ممّا يجعله مصدر قلق وتوتّر داخل المجموعة وليس لأنّه وسخا بالمعنى المادي[2].

وقد يكون هذا الأصل الذي حافظ من أجله القرآن على تحريم أكل لحم الخنزير قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلاّ أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنّه رجس أو فسقا أهّل لغير الله[3].

كما يبرز الجانب المعقد لمفهوم الرّجس في خصوص العلاقة الجنسيّة التي حتّى وإن جرت في إطار مؤسسة الزّواج، فإنّها تستوجب الطّهارة باعتبارها تُضفي على صاحبها صفة الجنابة[4].

ونلاحظ عند استقراء الأديان الكبرى كاليهوديّة والإسلام أنّ أغلب الإفرازات الخارجة من جسم الإنسان تعتبر نجسة أو رجسة تستوجب التطهّر[5]، وفي القرآن : "وإن كنتم جنبا فاطّهروا"[6].

ويمكن أن تفسّر هذه الصبغة المعقدة التي يكتسيها مفهوم الرّجس والرّجاسة كيفيّة تحوّل ما هو رجس إلى طاهر وما هو طاهر إلى رجس، والعلاقة الجدليّة القائمة بين هذين النّقيضين، وهي علاقة قديمة ومتجذرة في تاريخ الأديان السّاميّة، تتجلى خاصّة في بعض طقوس التّضحية عند العبريّين القدامى والتي تكون فيها الضّحيّة رجسة باعتبارها مُحَمَّلة بأخطاء المجموعة التي تضعها فيها لتتخلص منها ليعود إليها

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p 428 et suiv.

[1] يمنع أيّ شكل من أشكال الإتصال بالشيء المحجور : راجع نفس المرجع، ص 433-435.

[2] نفس المرجع، ص 582، ويتجلى من خلال التفسير الذي وُضع لكلمة "رجس" في لسان العرب تداخلا بين المفهوم المادي والمعنوي لهذا المصطلح كقذارة ووسخ من جهة، ومأثم وحرام وشك... من جهة ثانية : انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 5، ص 146. هذا ونلاحظ من خلال القرآن أنّ الخنزير محاطا باللّعنة الالاهيّة : "من لعنة الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت" : *سورة المائدة*، الآية 60.

[3] *سورة الأنعام*، الآية 145 : نلاحظ تأكيدا دائما على عنصر الدّم وما كان يثيره في الإنسان منذ القديم من شعور قويّ وغامض. وهذا يثبت أنّ الثقافة العربيّة ثريّة وأنّ محور اهتمامها هو الإنسان.

[4] الجنابة : المنيّ وهي في الأصل البعد والجنب الذي يجب عليه الغسل بالجماع وخروج المنيّ ونهي أن يقترب مواضع الصّلاة ما لم يتطهّر فتجنّبها وأجنب عنها، أي تنحّى عنها. وقيل لمجانبته النّاس ما لم يغتسل : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 2، ص 374.

[5] لنا عودة لهذا العنصر الهامّ الذي نجده في أغلب الطقوس الدّينيّة ولو اختلفت طرقه من دين إلى آخر.

[6] *سورة المائدة*، الآية 6.

الهدوء وبعد نحرها تتحوّل هذه الضحيّة إلى عنصر تطهير فيقع تطهير المذبح بدمها[1].

ويتطلّب منّا بلوغ هذا المستوى الدّقيق من التّحليل الوقوف على أمرين هامّين، أوّلهما تنوّع التّحريم إلى صنفين[2] :

- صنف يستوجب تجنّبه ويُحجَّر اقترابه أو لمسه لمقامه الدّيني الرّفيع الذي يضفي عليه صفة القداسة، وما تثيره في الشخص من شعور الإحترام والتّقدير الذي قد يتسبّب لشدّته، في قلق وتوتر من نوع خاصّ يشعر به الإنسان.

- صنف ثاني من الحرام وهو الرّجس الذي يحجّر إقترابه لأنّه ينطوي على عنصر النّجاسة المعنويّة بالخصوص، ممّا يضفي عليه صفة القذارة ويثير في الإنسان شعورا بالقلق والتوتر من نوع مختلف كالاشمئزاز من دم الحيض والنّفاس في المجتمعات القديمة.

وينتمي الصنفان من التّحريم رغم اختلافهما إلى نفس الأصل وهو المنع والممنوع L'interdit.

أمّا الأمر الثاني الذي يستدعي الوقوف عنده فهو متانة الحدود الفاصلة بين عالمي الحلّ والحرام، لا في الثقافة الدّينيّة العربيّة فحسب، بل في جميع الثقافات الدينيّة الأخرى، بحيث يستوجب الدّخول في واحد منها ضرورة الخروج من الآخر[3] ويمكن تشبيه هذا الإنفصال بما نلاحظه في القرآن من فصل تامّ بين الدّنيا والدّين الذي يتطابق إلى حدّ كبير مع مفهوم الآخرة في المنظور الإسلامي ومنكم من يريد الدّنيا ومنكم من يريد الآخرة[4]، وتفضيل الله للآخرة كجزاء للمؤمنين الذين امتنعوا عن إقتراب الحرام تريدون عرض الدّنيا والله يريد الآخرة[5].

ويتجاوز تمييز الإنسان بين الحلّ والحرام فكرة الدّين كمنطلق ليشمل مختلف ميادين الحياة الدّنيويّة، لكن بدون الانسلاخ تماما عن الفكرة الدّينيّة التي تظلّ الأصل المتجذّر في اللاوعي الجماعي وهذا نستشفه بخصوص الحضارة العربيّة في تعدّد

---

[1] راجع :

Lévitique, VI, 5, cité par E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 587.

[2] يمكن الإشارة إلى ما ذكره روبرتسن سميث في دراسته : "Religion of Semites"، في ما يخصّ انقسام القوى الدّينيّة إلى صنفين : صنف طيّب وصنف خبيث وجعل هذا الأخير بعلاقة مع الشيطان والسّحر الذي ربطه بدم الحيض وجثث الموتى... راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 584 - 585 ونجد صدى لهذه الفكرة في القرآن : " ليميز الله الخبيث من الطيّب..." *سورة الأنفال*، الآية 37.

[3] تعرّض دور كهايم إلى تحليل هذه الفكرة :

راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 422 et p 592

[4] *سورة آل عمران*، الآية 152.

[5] *سورة الأنفال*، الآية 67.

العبارات والمصطلحات المتفرّعة عن الجذع ح ر م[1] والتي نعدّ منها حرمة الإجارة ودخول طالب الثار في حالة تحرّمُ تدوم إلى أن يدرك ثورته وذلك باتّباعه سلوكا خاصّا يفهمه النّاس الذين ينتمون إلى نفس البيئة الثقافيّة فيما بينهم، والتحرّم بالغذاء[2]، والمحارم الذين لا يجوز نكاحهم وسبق لنا التّعرّض إلى شرح كلّ هذه المفاهيم في مختلف المراحل السّابقة من هذا العمل.

لقد إستبطن الإنسان على مرّ الزمان مفهوم الفصل بين الحرام والحلال[3] وأدرك عمق الهوّة الفاصلة بينهما لكن بدون إستحالة إمكانيّة المرور من أحدهما إلى الآخر، شرط الالتزام بطقوس الإحرام أو الإحلال المضبوطة والدّقيقة في جلّ الدّيانات والتي تتخذ عند العرب القدامى شكلا خاصّا، ثريّا بالرّموز المعبّرة على أهميّة الدّور الذي لعبته البيئة الطّبيعيّة في إفرازها.

- كيف تتجسّد فكرة التّحريم من النّاحية الفضائيّة في الثقافة الدّينيّة العربيّة ؟

- كيف تعامل الإنسان العربي مع هذه الفكرة الموروثة والرّاسخة بعمق في اللاوعي الجماعي ؟

- كيف طبّقها على نفسه وعلى الحيوان، الذي سبق وأن بيّنا المكانة المحوريّة التي احتلها في حياة العرب القدامى ؟

الفضاءات المحجورة عند العرب القدامى

تتمثل الفضاءات المحجورة عند العرب القدامى خاصّة في أراضي يمكن تشبيهها بالقطائع[4] لكن مع اختلاف جوهريّ يتمثّل في الوظيفة الدّينيّة وهي مواضع منفصلة عن كلّ ماهو غيرها من الحلّ وتستمدّ خصوصيّتها من ارتباطها المتين

---

[1] راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 136 وما يليها.

[2] راجع مثلا : J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, p 184 - 185

[3] وهو فصل مكانيّ وزمانيّ كان من وراء فكرة المعابد والبيوت المقدّسة وتخصيص مواقيت معيّنة في اليوم وفي الأسبوع وحتّى في السّنة للتعبّد، ممّا ساهم في ظهور فكرة الأعياد الدّينيّة التي يخصّصها المؤمن للعبادة وينقطع تماما عمّا يقوم به في سائر الأيّام العاديّة من نشاط وعمل. وهذا واضح في الدّيانة اليهوديّة التي تخصّص مثلا كلّ يوم سبت لذلك. ونجد نفس الشيء عند بعض الشعوب البدائيّة الأستراليّة التي درسها أميل دور كهايم : راجع كتابه : *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 438 – 440.

[4] وهي الأراضي التي كانت توزّع على المقاتلة العرب في البلدان المفتوحة ويمكن أن يكون التّين من ورائها ذلك أنّ هذه الأراضي تعتبر في المنظور الإسلامي ملك الله الذي جازى به المسلمين الفاتحين وأهل مكة بالخصـــوص عمّا فاتهـــم من "خيـــرات" : "وإن خفتـــم عيلة فســوف يغنيكـم الله مـن فضله" : سورة *التوبة*، الآية 28. وأصل القطائع من قطع ومنه التطيع وهو الغصن تقطعه من الشجرة... والقطعة من الشيء طائفة منه... وأقطعته قطيعة أي طائفة من أرض الخراج... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 221 - 224.

بالعنصر الدّيني المُحاط بالتّحريم Le sacré، الذي قد يختلف شكله، فيمكن أن يتمثّل في إله أو مجموعة من الآلهة أو بيتا مقدّسا أو عين ماء أو حتى الأرض نفسها لكنّ المضمون يظلّ نفسه ويتمثّل في الحرمة الدّينيّة التي يكتسيها المكان وانفصاله التام عن الحلّ.

وتتجسّد هذه الفكرة الدينيّة القديمة المتجذّرة في دين العرب بقوّة من خلال مؤسّستي الحمى والحرم، وهما من جملة المؤسّسات الدّينيّة العربيّة الموغلة في القدم والتي يمكن ربطها بقِدم التنظيم القبلي والعشائري في الوسط العربي الصحراوي، وتجمّع المجموعات البدويّة حول عيون المياه بالخصوص[1] ثمّ حَصُلَتْ في ما بعد تطوّرات تفرّعت عن هذا الأصل القديم.

ولا تميّز المصادر القديمة بوضوح بين الحمى والحرم وغالب الظنّ أن الحمى سبق من النّاحية الزّمنيّة الحرم لعلاقته المتينة بالاقتصاد الرّعوي وبعالم البداوة والترحال ولإيماننا بالأسبقيّة التاريخيّة لهذا النّمط من العيش في المحيط الصّحراوي.

الحِمَى[2]

يتمثّل الحِمَى في قطعة أرض خصبة يجري فيها الماء وترعى بها بعض الحيوانات الدّاجنة إبل وأغنام، والبرّية كالغزال، وتحطّ على أغصان أشجارها الطّيور المختلفة وتكتسب هذه الأرض ميزتها من كونها موضعا مقدّسا ومحرّما، تحيط به موانع دقيقة وعميقة من حيث المعنى تهمّ بالأساس الفضاء الذي يُحَجّر بيعه أو تقسيمه والحيوان الذي يمنع صيده والنّبات والزّرع الذي لا يحقّ إقتلاعه وجنيه وتستمدّ هذه الموانع جذورها من فكرة دفينة تتمثّل في أنّ الحِمَى هو ما تقتطعه القبيلة للعالم الفوقي وهو عالم القوى الإلهيّة الخفيّة، المجهول والمقدّس لتعاليه على الإنسان العاديّ فردا كان أو مجموعة لماذا هذا الاقتطاع وإلى ماذا كان يرمز؟

سبق وأن أشرنا إلى ارتباط الحمى بالاقتصاد الرّعوي ونمط عيش الترحال والتنظيم الاجتماعي المبني على النّمط القبلي والعشائري فيكون الحمى عندئذ إفرازا

---

[1] يقول ديكوبار :

"Le hima, Le haram, indiquaient l'existence quelque part, dans le passé ou dans le présent, d'un groupement tribal", *Le mendiant et le combattant*, p 285.

وتظلّ معلوماتنا بخصوص الحمى مقتضبة على عكس الحرم الذي خلّف آثار.

[2] من حَمَى الشيء حَمْيًا وحِمًى وحِمَايَة ومحْمِيّة : منعه ودفع عنه... وأحمى المكان : جعله حِمًى لا يقرب... والحِمَى موضع فيه كلأ يُحْمَى من النّاس أن يُرْعَى... انظر ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 348.

لعالم البداوة الخاصّ، وتجسيدا لرغبة المجموعة العشائريّة، وهي رغبة جامحة، في البقاء والاستدامة في وسط بيئيّ صعب ومنفر يفسّر حاجتها الماسّة لمساعدة القوى الفوقيّة، وقد يمثّل الحِمى انعكاسا لها على الأرض ممّا يجعله فضاءا محرّما لأنّه محاطٌ بتأثيرها لذلك يُحجّر تقسيمه والانتفاع بخيراته ويصبح وجوده رمزا لوحدة المجموعة وانسجامها وبقاؤها متماسكة لا تُشتّتُ، وبما أنّ البقاء رهين الغذاء ومأتاه الاقتصاد الرّعوي في مثل ذلك الوسط الطبيعي فإنّ الفكرة الاقتصاديّة واردة في الحمى، ترمز إليها تلك الحيوانات الرّاعية بأمان وعين الماء الجارية والنّبات، إلا أنّها فكرة مهمّشة وثانوية ومحتاجة إلى عنصر الدّين الذي كان يربط بصفة مبسّطة لكن قويّة بين الاقتصاد الرّعوي والجماعة والتّحريم.

ويبرز هذا العنصر بوضوح في المناسبات الدّينيّة الموسميّة التي يتمّ أثناؤها وبصفة إستثنائيّة اختراق الممنوع، فتُذبَح بعض الأنعام وتُقام وليمة جماعيّة يشترك في تناولها أفراد المجموعة في ذلك الفضاء الخاصّ الذي ترفرف فوقه القوى اللاّمرئيّة وتحميه هو وأصحابه ويذكّي الاتّصال بالمقدّس والممنوع بتلك الطّريقة الخاصّة والاستثنائيّة[1] اللّحمة بين أفراد المجموعة ويُحييها ويمنحها شحنة دينيّة متجدّدة يستمدّها من قدسيّة الفضاء المُحاط بجميع مكوّناته بقوى التّحريم يرمز الحمى من جهة أخرى إلى الحدود الخارجيّة للمجموعة ذلك أنّه يُحجّر على من لا ينتمي إليها المشاركة في تناول قربانها الجماعي ويبرز من خلال ذلك أهميّة دور الدّين في رسم حدود القرابة من الخارج، وتوطيد أواصرها من الدّاخل وإضفاء طابع القدسيّة عليها، فيكون الحمى شاهدا على جدليّة العلاقة بين الدين والمجتمع[2] كما تضمن كلّ الموانع الملتصقة به بقاءه ثابتا بكلّ عناصره في وجه قوى الدّهر[3]، لا ينتابه تغيير فيظلّ خير شاهد على وجود المجموعة القبليّة أو العشائريّة، وأفضل حافظ لتاريخها وتاريخ أجيالها المتعاقبة.

---

[1] يكتسي الحيوان طابعه المقدّس والممنوع من خلال تحريم صيده وأكله، إلا أنّ هذا لا يمنع دخوله في مكوّنات بعض الأطباق التي تؤكل في المناسبات الدّينيّة فقط، عند العديد من الشعوب البدائيّة التي أشار إليها دور كهايم في كتابه :

Les Formes élémentaires de la vie religieuse, p 181 – 186.

[2] راجع : نفس المرجع، ص 494 وص 599 - 616.

[3] وهو مفهوم غامض حيّر العرب القدامى وتردّد ذكره في القرآن : "وقالوا ماهي إلاّ حياتنا الدّنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدّهر..." سورة *الجاثية*، الآية 24. وفي القرآن أيضا : "هل أتى على الإنسان حين من الدّهر لم يكن شيئا مذكورا" سورة *الإنسان*، الآية 1.

سبق وأن أشرنا إلى عدم وضوح الفارق بين الحمى والحرم في المصادر العربيّة القديمة بجميع أنواعها والحرم من بين المؤسّسات الدّينيّة القديمة أيضا، التي يمكن إدراجها كالحمى في إطار فكرة التّحريم المتجذّرة في تاريخ العرب القدامى وورد ذكر الحرم في القرآن بعلاقة مع العالم الإلهي أو لم يروا أنّا جعلنا حرما آمنا ويتخطف النّاس من حولهم[1] ويبرز من خلال هذه الآية فصل الحرم عن عالم الحلّ وهي فكرة قديمة ورثها القرآن وطوّرها وطبعها بطابعه الخاصّ ولا يختلف الحرم عن الحمى في كونه يتمثل أيضا في فضاء جغرافيّ مقدّس، تحيط به موانع تفصله عن الحلّ، إلا أنّ مصادرنا تعرّضت بالخصوص إلى ذكر الحرم المكي المشار إليه في الآية القرآنيّة المذكورة ويبرز هذا من خلال تعريف ابن منظور للحرم الحرم حرم مكة وما أحاط إلى قريب من الحرم وقيل الحرم قد ضرب على حدوده بالمنار القديمة التي بيّن خليل الله، عليه السلام، مشاعرها وكانت قريش تعرفها في الجاهليّة والإسلام لأنّهم كانوا سكّان الحرم ويعلمون أنّ ما دون المنار إلى مكة من الحرم، وما وراءها ليس من الحرم، ولمّا بعث الله عزّ وجلّ محمدا، صلى الله عليه وسلم، أقرّ قريشا على ما عرفوه من ذلك، وكتب مع ابن مربع الأنصاري إلى قريش أن قرّوا على مشاعركم فإنّكم على إرث إبراهيم، فما كان دون المنار، فهو حرم لا يحلّ صيده ولا يقطع شجره، وما كان وراء المنار، فهو من الحلّ يحلّ صيده إذا لم يكن صائده محرما[2].

ونلاحظ من خلال هذا التعريف تشابها كبيرا في المعنى بين الحِمى والحرم المكي بخصوص نوعيّة الممنوعات المحاطة بكليهما من ناحية، واحتلال كلّ واحد منهما فضاء جغرافيّا محدّدا، منفصلا تماما عمّا يحيط به من أراضي تابعة لعالم الحلّ وإن تبيّن أنّ حدود الحرم المكي كانت واضحة المعالم[3]، فإنّنا لا نعرف كيف كان يُرمز بالضّبط إلى حدود الحمى في البوادي وتظلّ قصّة كليب وائل وطريقته الخاصّة والطّريفة في جعل عواء كلبه علامة على حدود حماه[4]، معبّرة على أهميّة الرّمز والإشارة في التّخاطب والتّحاور بين أفراد المجتمع الجاهلي في الوسط الصّحراوي.

---

[1] سورة *العنكبوت*، الآية 67.

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 138- 139.

[3] كلما دعت الحاجة لإقامة أنصاب الحرم في الفترات الموالية لوفاة الرّسول لجأ الخلفاء إلى أصحاب المعرفة بها لتحديدها. ونشير على سبيل المثال أنّ الخليفة عمر طلب ذلك من الأزهر بن عبد عوف عمّ عبد الرّحمان بن عوف وكان ذا سنّ ودراية بها... راجع : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 39 - 40.

[4] سبق وأن أشرنا إلى هذه القصّة. ونلاحظ هنا أنّ عبارة حمى يمكن أن تطلق أيضا على الملكيّة الخاصّة التي تُمنع على العموم. ويصبح المانع في هذه الحالة دنيويّ : راجع ابن منـظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 348.

الصّعب، الذي تكيّف معه الإنسان العربي بذكاء لامع، ممّا ساهم في خلق تقارب ثقافيّ وحّد إلى حدّ ما بين الأشخاص الذين كانوا يعيشون في ذلك الفضاء الخاصّ، وساهم بطريقة أو بأخرى في تهيئة الأرضيّة الملائمة لاستقبال الإسلام.

ويتجلى ممّا سبق ارتباط الحمى بعالم البدو والحرم بعالم الحُضَّر وإن ظلت الحدود الفاصلة بين العالمين غير واضحة المعالم في تلك الفترة بالذّات، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، لأنّ سكان مكّة وغيرها من حواضر المنطقة العربيّة الوسطى من أصل بدويّ وهذا هامّ جدّا لفهم العديد من الخصوصيّات الثقافيّة لسكان الجهة وربطها بأصلها البدويّ ويرجّح من جهة أخرى صحّة الرأي القائل بأنّ الحرم يمكن أن يكون شكلا متطوّرا عن الحمى أمّا العكس فيصعب قبوله[1].

ويبرز من خلال ما تمدّنا به مصادرنا من أخبار مقتضبة أنّ الحرم يتمثل في قطعة أرض محاطة بموانع تفصلها عن عالم الحلّ، في وسط من الأوساط الحضريّة وتستمدّ هذه الأرض حرمتها من إحدى المعالم الدينيّة التي غالبا ما تتوسّطها وهذا أمر غير ضروريّ بخصوص الحمى[2]، وتكون إمّا معبدا أو صنما أو مجموعة أصنام أو مذبح[3].

ويتفق هذا مع التفسير الوارد في الأبحاث التي تناولت دراسة موضوع الحرم[4] والتي أجمعت كلّها تقريبا حول وضع مفهوم موحّد له ذكره هشام جعيّط في كتابه الكوفة، يتمثل في كونه أرض مُقدّسة مُحرّمة ينتفي عنها العنف إزاء كلّ ماهو حيّ فهو

---

[1] راجع :

C. Décobert, *Le Mendiant et le combattant*, p. 186.

[2] نفس المرجع، ص 170.

[3] لم نولّ هذا العنصر الهامّ من الجهاز الدّيني عند العرب القدامى وغيرهم من الشعوب القديمة الأهميّة التي يستحقها في بحثنا الحالي بسبب غزارة المادّة، وسوف يكون ذلك موضوع بحث لاحق، ونشير فقط إلى أنّ المذبح كان مقترنا في جميع الحضارات البشريّة القديمة بالتضحية، راجع :

E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p 488 – 489.

ويبدو أنّ المصريّين كانوا أوّل من جعل للآلهة مذابح وأخذ اليونان عنهم ذلك، راجع :

F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, p 284 – 286.

[4] نذكر من بينها :

- R. B. Serjeant, "Haram and Hawtah : the sacred enclave in Arabia", *in Mélanges Taha Hussein*, Le caire 1962, p. 50...

ولم نتعرّض لمفهوم حوطة لعلاقته باليمن في الفترة الحديثة.

-Nagel, "Some considerations concerning the pre-islamic and the islamic fondations of the anthority of caliphate", *in studies on the first century of Islamic society*, 1982, p. 180...

-C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p. 172 –173 .

ارض سلام مهيّأة لاستقبال القبائل للحجّ والأسواق[1] ويشير هذا التعريف إلى اقتران الوظيفة الدّينيّة بالإقتصاديّة، فالحجّ يستلزم مقاما دينيّا يُزَارُ، تمثّل بخصوص مكّة في البيت، المعروف في الثقافة العربيّة بالكعبة وهي البيت المربّع، سُمّي كعبة لإرتفاعه وتربّعه وكلّ بيت مربّع فهو عند العرب كعبة[2] وورد ذكر الكعبة في القرآن مرّة واحدة وتعريفها بالبيت الحرام جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للنّاس[3] وما نلاحظه من خلال هذه الآية وغيرها[4] هو تبنّي الله ملكيّة البيت ممّا يضفي عليه صفة الحرام، وملكيّة الله للبيت مفهوم إسلامي جديد لم يكن يعرفه العرب وحجّتنا الآية التي نصّها فليعبدوا ربّ هذا البيت[5] والتي يبدو من خلالها أنّهم كانوا يقدّسون البيت لحدّ ذاته ولإيوائه الحجر الأسود[6] لسبب بعيد نُسي لكنّ رموزه ظلّت حيّة من خلاله ومتجرّدة عن معناها الأصليّ البعيد وهو الإعتقاد القديم والرّاسخ بأنّ الإله يسكن حجارة بيت إيل وهذا تعرّضنا إليه سابقا عند دراستنا لمفهوم البيت في الباب الثاني من هذا العمل، كما يمكن أن يفسّر هذا أسباب تقديس العرب للحجارة واعتبارها عنصر تطهير لما هو رجس أو

---

[1] هشام جعيّط، *الكوفة...*، ص 206 - 207.

[2] راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 12، ص 107 - 108. والكعبة معروفة عند النبطيين ويسمّونها "ربعطة"، راجع :

Dussaud, *la Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 42.

وورد ذكر بيوت أخرى في كتاب الأصنام من هذا القبيل ككعبة بنجران كان بنو الحارث بن كعب يعظّمونها وبيت لبني ربيعة كانوا يطوفون به اسمه "الكعبات" أو "ذو الكعبات..." راجع: هشام بن الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 111، وص 44 - 45.

[3] *سورة المائدة*، الآية 97 .

[4] مثل : الآية عدد 125 من *سورة البقرة* : "وإذ جعلنا البيت مثابة للنّاس وأمنا.." والقيام معناه الوقوف والثبات.. راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 11، ص 355.

[5] *سورة قريش*، الآية 3. وهي مكية تعطينا فكرة على حالة المكيين العقائديّة في تلك الفترة حيث يتّضح انّ ما يُعيبهم عليهم القرآن هو أنّهم لا يعبدون الله كمفهوم مجرّد، رغم رسوخ الفكرة في وعيهم الجماعي، وهي على حدّ قول هشام جعيّط فكرة قديمة يبدو أنّها تركّزت في الأصل في الجهة الشماليّة من جزيرة العرب مهد أولى الحضارات العربيّة القوافليّة كاللحيانيّ والثموديّة، أصيلة جنوب الجزيرة، بشهادة الإسلام الذي يذكر ثمود وصالح المُبشّر بالله في العُلا : *سورة الشعراء*، الأيات 142 و143 و144.

وانتصب هذا المفهوم كذاكرة قديمة للعرب ظلّ في حالة سُباتٍ إلى أن أحيته الدّعوة المحمّديّة في مرحلتها اليثربيّة عندما توفّرت ظروف ذلك. ولم يكن الأمر مماثلا في مكة حيث لم يرد مصطلح الله في السّور المكيّة لعدم رواجه بهذه الصّيغة والمعنى. وعوّضته كلمة الرّبّ التي سبق وأن تعرّضنا لها وكانت مرتبطة بمقام، وبما أن الكعبة كانت مقاما بدون ربّ، جعل له الإسلام ربّا هو الله ودعاهم لعبادته.

[6] وتمتّ الإشارة إلى وجود حجر مماثل في روما يعود تاريخه إلى القرن الثاني قبل الميلاد تقريبا، في شكل تمثال مشخّص للإلهة سيبال التي يعود أصلها إلى آسيا الصغرى وتعرف عند الرّومان بالإله الجدّة، راجع :

Encyclopaedia Britanica, vol 6, p 916.

ويبدو أنّ سيبال تُنطق "كوبال فهل يمكن ربط علاقة بينها وبين الإله العربي "هبل" ؟ لا نستطيع الإجابة حاليّا عن هذا السّؤال في غياب أدلة إضافيّة ومُقنعة، لكنّ هذا من شأنه أن يبعث عن التفكير، خاصّة وأنّ الحضارة العربيّة تعرّضت بحكم المعاملات التجاريّة إلى عديد التأثيرات الخارجيّة.

نجس وهو تقديس مرتبط بالإعتقاد السّامي القديم بأنّ الحجارة مسكن الإله وهذه فكرة محوريّة في الثقافة الدّينيّة السّامية، تعرّضنا إليها في مناسبات عدّة من هذا البحث.

ونقرأ في العديد من أسفار التوراة كسفر الخروج، أنّ يهوي yahve أمر موسى بأن يرفع له مذبحا بحجارة صلبة غير مصقولة لأنّ ذلك يفقدها قدسيّتها[1].

كما أنّ عادة إراقة دم الضحيّة على الحجارة تدخل في نفس هذا المعنى وقال القتيبي في تعريفه للنّصب أنّه صنم أو حجر وكانت الجاهليّة تنصبه، تذبح عنده فيحمر بالدّم[2] وبالتالي لا نعتقد أنّ العرب القدامى كانوا يعبدون الحجارة لحدّ ذاتها[3]، لكن باعتبارها كانت في الأصل سُكنى الإله فنُسِي الأصل وبقي الرّمز وإنّ هذه القدسيّة القديمة التي اكتسبتها الحجارة في تاريخ الحضارة السامية والتي ظلّت عالقة في اللاوعي الجماعي تفسّر وحدها سبب استعمال هذه المادّة المقدّسة لنحت تماثيل الآلهة وخاصّة كعنصر تطهير لما هو رجس، وهذا جليّ في إحدى طقوس الحجّ الأكبر المعروفة برمي الجمار وهي حجرات صغيرة، وفي التيمّم بالحجارة[4]، وفي أمور أخرى دنيويّة تعرضنا إليها تتمثل في عقوبة الرّجم التي أقرّها الإسلام والتي تستمدّ جذورها من هذا المعنى القديم[5].

ويصعد القرآن في الزّمان بطريقة رائعة لربط البيت الذي يستمدّ قيمته من الحجارة، بالتّاريخ السامي القديم وبشخصيّة إبراهيم، الجدّ المشترك للدّيانات السّماويّة الثلاثة وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل[6]، ممّا زاده أكثر قداسة في الضّمير العربي والإسلامي.

وزاد الإسلام بذلك تثبيتا لحرمة البيت التي كان عليها في العهد الجاهلي والتي تستمدّ جذورها من عهد سحيق كما ذكرنا.

وإلى جانب الحجر الأسود يستمدّ البيت حرمته من الرّكن اليماني وإن كان بدرجة ثانية.

ويشتمل إشعاع الحجر المقدّس كلّ ما يحيط به البيت القائم عليه والفضاء

---

[1] *L'exode*, 20, 26

[2] ابن الكلبي، *الأصنام*، ص 11.

[3] من الممكن أنّ ذلك وُجد في فترات ما قبل التاريخ في العصور الحجريّة.

[4] "يا أيّها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلاّ عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم الغائط أو لامستم النّساء فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيّبا..." سورة *النّساء*، الآية 43. الصّعيد : وجه الأرض : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 344.

[5] انظر سورة *الفيل*، الآية 4. وراجع قصّة شعيب التي تعرّضنا إليها في الباب الثاني من هذا البحث.

[6] سورة *البقرة*، الآية 127.

المحيط به[1] حيث يقع الطواف ويسمّى المسجد[2]، كما ترتفع في الفضاء المكّي المحرّم صخرتي الصّفا والمروة، حيث كانت تذبح الأضاحي في الفترة الجاهليّة كما بيّنا ذلك آنفا، ويقع السّعي بينهما[3] ويكمّل بئر زمزم أبرز عناصر المجموعة المقدّسة المكوّنة للفضاء المكّي المقدّس.

ولا بدّ عند هذا المستوى من البحث من التّعريج من جديد على الدّور التاريخيّ والهامّ الذي لعبته قبيلة قريش من خلال شخصيّة قصيّ[4] في تنظيم المجال الحضريّ المكيّ قرابة قرن قبل ميلاد الرّسول باستغلال ذكيّ للعامل الدّينيّ، ويبدو أنّ مكة كانت قبل ذلك مجرّد تجمّع سكنيّ في شكل مخيّمات ضربها البدو حول الكعبة المقدّسة منذ زمن بعيد، قرب بئر زمزم للتزوّد بالماء، فكان قصيّ على حدّ تعبير الأزرقي أوّل رجل من بني كنانة أصاب ملكا وأطاع له به قومه[5] ويظهر حسب الرّوايات أنّه وضع خطّا حول الكعبة وأمر بالبناء دونه وحرص على وضع طرقات بين البيوت يؤدّي جميعها إلى ساحة الحرم وهو الفضاء المقدّس الذي كان يهيمن على المشهد الحضري وأمر بأن لا ترتفع المباني على الكعبة لتظلّ مشرفة عليه[6] ممّا يؤكّد أهميّة المقام الدّينيّ الذي اكتسبته مكّة والذي كان أصل ازدهارها وإشعاعها في المجالات الأخرى[7].

هذا المقام الدّينيّ أضفى على كامل الفضاء التّابع له طابع التقديس، حيث جُعِلت مكّة مكانا آمنا محاطا بممنوعات عديدة[8] تكرّس هذه الفكرة المتجذّرة في واقعها البيئي بدون أن تكون عفويّة، ذلك أنّ حرمة المكان تجعل كلّ من يدخله في أمن ومأمن

---

[1] لا بدّ من التّذكير بفكرة العدوى التي أشار أميل دور كهايم إلى تسرّبها من كلّ الأشياء المقدّسة وذلك في جميع الدّيانات القديمة، لإحتوائها على قوّة داخليّة نافذة تجعلها تشعّ على كلّ ما يحيط بها :
E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 457 – 467.

[2] يبدو أنّ الكلمة مأخوذة من "مسقد" باللغة العبريّة ومعناه مكان للعبادة في الهواء الطّلق وترادفه كلمة "بيع"، هذا نعرفه بفضل ما تركه اليهود الذين استقرّوا خلال فترة طويلة في مصر العليا، من وثائق قديمة. وإنّ هذا يتماشى إلى حدّ ما مع التّفسير العربيّ لكلمة مسجد إذ نقرأ في لسان العرب : "المسجد الذي يسجد فيه وهو كلّ موضع يتعبّد فيه..." يدعمه حديث النّبي : "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 175.

[3] راجع : M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 480
والسّعي عَدْو دون الشّدّ : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 271.

[4] سبق وأن ذكرنا أنّ هشام جعيّط اعتبر قصيّ شخصيّة تتراوح بين الأسطورة والتاريخ : *الكوفة*، ص 206. ويمكن الرّجوع أيضا بخصوص هذه الشّخصيّة إلى الأزرقي، *أخبار مكّة وما جاء فيها من الآثار*، ص 103 - 115.

[5] المصدر نفسه، ص 107.

[6] راجع سمير الدّسوقي عبد العزيز : "مكّة المكرّمة : دراسة في جغرافيّة المدن"، في بحوث *المؤتمر الجغرافي الإسلامي الأوّل*، المجلد 7، ص 335.

[7] يمكن الرّجوع إلى حياة قطاط، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة، جامعة تونس I...، تونس 1996، ص 42 - 46.

[8] "يا أيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصّيد وأنتم حرم..." سورة المائدة، الآية 95.

من كلّ الأخطار ومن دخله كان آمنا[1].

ولقد كان لموقع مكة على الخط التجاري القديم الرابط بين اليمن والشام دورا كبيرا في ازدهار الحركة الاقتصادية القائمة أساسا على التجارة، فأمست في القرن الخامس ميلادي مركزا تجاريّا مشعّا استقطب كلّ القبائل ونمت حوله أشهر أسواق العرب كعكاظ بأعلى نجد وذو المجاز ومجنّة[2].

وساهمت مكانة مكّة الدّينيّة والأمن الذي توفّره للزّائرين في تنامي دورها ونفوذهـا الأدبـي لعلاقتها بالحرم[3]، وفي ارتقائهـا إلى رتبـة مركز ماليّ هـامّ[4].

وزاد سكان مكة في نهاية العصر الجاهلي في إثبات حرمة الحرم بابتداع أو إحياء نظام الحمس، الذي يمكن اعتباره أيضا من بين مؤسسات التحريم التي كانت تشمل نوعا معيّنا من الأشخاص في تلك الفترة وكان بارتباط متين بالحرم كفضاء مقدّس.

الحمس[5]

يعبّر التفسير اللغوي القديم لكلمة حمس أحسن تعبير عن نوعيّة النّظام الذي يمثّله وهو متفرّع عن جذع ح م س ومعناه اشتد والحماسة المنع والتحمّس التّشدّد والأحمس المتشدّد على نفسه في الدّين وتَحَمّسَ تَحَرّمَ[6].

ويستجيب نظام الحمس إلى نفس منطق الفصل بين الأشياء المرتبط بفكرة التحريم، ونعتبره من التّدابير الذكيّة التي اتخذتها قريش لتزيد في حرمة الحرم المكي بالنّسبة للزّائرين والتماهي معه إلى أقصى درجة وذلك بإحاطة نفسها مثله تماما، بموانع

---

[1] سورة *آل عمران*، آية 97.
ويتجلى من خلال المصادر العربيّة الأخرى مدى تجذر هذه الفكرة في الثقافة الدّينيّة العربيّة، حيث يروى أنّ قريشا أقامت بمكة لا يبغي بعضها على بعض، فكان أول من بغى من قريش المقايس (أبناء قيس بن عديّ بن سهم) وهم الغياطلة، تباغوا بينهم فبعث الله فارة على ذبالة (فتيلة) فيها نار فجّرتها إلى خيام لهم فاحترقوا. كما قالت امرأة لابنها وكان ذا شرارة وبغي وظلم :
أبنيّ لا تظلم بمكة لا الصغير ولا الكبير...
ابنيّ من يظلم بمكة يلق أطراف الشّرور
الله أمّن طيرها والوحش يعقل في ثبير...
راجع البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 269 - 270 .

[2] راجع قائمة الأسواق المشهورة في الجاهليّة في كتاب ابن حبيب، *المحبّر*، ص 263 - 268.

[3] وهو نفوذ هامّ أمام غياب نظام القوّة المركزيّة واستفحال عادة الثأر.

[4] راجع : W. Montgomery, *Mahomet*, p 21 - 22

[5] راجع بخصوص هذا النظام : ابن حبيب، *المحبّر*، ص 179 - 180.

[6] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 323 - 324.

دقيقة ومعبّرة، ثريّة بالرّموز التي يصعب فكّها.

وسوف نكتفي في هذا العرض بإبراز أهمّ خصوصيّات هذا النّظام، الذي يمكن أن تكون قريش ابتدعته[1] أو أحيته بعمليّة الجمع بين عناصر دينيّة قديمة حفظتها الذّاكرة وعوامل حديثة مرتبطة بالإقامة في الحرم.

ويمكن إدراج نظام الحمس في إطار ما عبّر عليه أميل دور كهايم بالطّقوس السّلبيّة التي يسيطر عليها المنع وإنّ إستعراض البعض من خصوصيّات هذا النّظام يكفي لدعم هذا الرأي، فنقرأ في لسان العرب أنّ الحمس قريش[2] لأنّهم كانوا يتشدّدون في دينهم وقيل كانوا لا يستظلون أيّام منى ولا يسلئون السّمن ولا يلقطون الجلّة وكانوا لا يخرجون أيّام الموسم إلى عرفات[3] ونلاحظ في هذا التعريف سيطرة السّلبي على الإيجابي من خلال أداة النّهي لا، وكان ما فرضوه على أنفسهم من ممنوعات يهمّ غذاءهم[4] وسلوكهم وطريقتهم في التديّن في المواسم الهامّة كالحجّ ، حيث نراهم يتركون الوقوف على عرفة والإفاضة منها، وهم يقرّون على حدّ قول ابن اسحاق، بأنّها من المشاعر والحجّ ودين إبراهيم ويرون لسائر العرب أن يفيضوا منها، إلاّ أنّهم قالوا : نحن أهل الحرم، فليس ينبغي لنا أن نخرج من الحرمة، ولا نعظّم غيرها، كما نعظّمها نحن الحمس، والحمس أهل الحرم[5] ويتّضح من خلال هذا القول أنّهم يستمدّون شرعيّة ما فرضوه على أنفسهم من موانع وتشدّدهم في ذلك، بإنتمائهم إلى الفضاء المقدّس الذي ربطو هويّتهم به واستقوا منه تحرّمهم[6] ولم تقتصر قريش على فرض كلّ تلك الموانع على نفسها فحسب أثناء موسم الحجّ، بل فرضت على الزّائرين[7] جملة من القواعد ألزمتهم التقيّد بها، نذكر من بينها الامتناع عن أكل طعام جاؤوا به معهم من الحلّ إلى

---

[1] ابن هشام، *السّيرة النّبويّة*، ج 1، ص 184.

[2] أدخلت قريش معها في الحمس خزاعة وكلّ من نزل مكة من قبائل العرب... راجع ابن حبيب، *المحبّر*، ص 178-179.

[3] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 324.

[4] بخصوص التحريمات الغذائيّة وأكل أنواع من الطّعام والامتناع عن البعض الآخر في بعض المواسم الدّينيّة، فإنّها من العادات القديمة التي نجدها أيضا عند الشعوب "البدائيّة" التي درسها دور كهايم بأستراليا، ونجدها أيضا في الدّيانات الكبرى. وهي معروفة خاصّة في الدّيانة اليهوديّة، راجع :

E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 443.

[5] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الأوّل، ص 184.

[6] راجع : C. Décobert, *Le mendiant et le combattant*, p 187

[7] وهم الحلة من العرب ذكر من بينهم ابن حبيب : تميم كلها غير يربوع (من الحمس) ومازن وضبة وحميس وظاعنة والغوث بن مرّ وقيس عيلان بأسرها ماخلا ثقيفا (من الحمس)... راجع قائمة في هؤلاء في كتاب *المحبّر*، ص 179.

ويشير ابن حبيب إلى وجود قبائل الطلس وهم سائل أهل اليمن وأهل حضرموت وعك وعجيب وإياد بن نزار ووضعهم ابن حبيب بين الحلة والحمس : راجع ص 179 وص 181 من نفس المصدر.

الحرم وعدم الطّواف بالبيت إلاّ في ثياب الحمس[1]، فإن لم يجدوا منها شيئا طافوا عراة[2]، أمّا إذا طافوا بثيابهم التي جاؤوا بها من الحلّ فعليهم إلقاؤها عند فراغهم من الطواف فلا ينتفع بها أحد ولا تُمسّ أو تُقرب وهي اللّقى[3]، ويمكن أن ينطبق عليها صفة الرّجس لما علق بها من ذنوب ونجاسة أثناء عمليّات الطّواف الهادفة في الأصل إلى التطّهر، وهذا معروف في أقدم الحضارات البشريّة[4]، ولم يذكر ابن اسحاق كلّ جوانب نظام الحمس، التي لمّح إلى بعضها القرآن وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكنّ البرّ من إتّقى وأتوا البيوت من أبوابها[5]، ذلك أنّ الحمس كانوا يقيمون لأهل الحلّ الذين يأتون حجّاجا أو عمّارا بيوتا في الحرم ويفرضون عليهم أن يدخلوها من الخلف لماذا ؟

لو تأمّلنا في جملة الموانع التي كان يفرضها أهل الحرم على الزائرين من أهل الحلّ، كمنعهم من أكل طعام جاؤوا به من الحلّ، أو الطّواف في ثيابهم وإجبارهم على اقتناء ثياب أهل الحمس للقيام بذلك، يتبيّن لنا أنّها موانع هادفة ومعبّرة لوضعيّة دقيقة تتجلّى خاصّة من خلال مسألة الدّخول إلى البيوت من خلفها التي تعبّر على إرادة ذكيّة وقويّة لأهل الحمس في إقحام أهل الحلّ في الحرم لكن بصفة وقتيّة، ليصبحوا من أهله ويتقمّصوا حرمته ظاهريّا، وهذا يدلّ عليه أمر الدّخول إلى البيوت من خلفها ولا من

---

[1] يقول ابن حبيب أنّه كان لكلّ رجل من الحلّة حِرْمِيّ من الحمس يأخذ ثيابه ليطوف بها. وأنّ الرّسول كان حرميّ عياض بن حمار المجاشعي : راجع : نفس المصدر، ص 181.

[2] تقول العرب : "لا نطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب" : راجع الأزرقي، *أخبار مكة* ...، ص 125.

[3] راجع ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الأوّل، ص 186 - 187.

لوحظ تبنّي نفس السلوك الدّيني تقريبا عند بعض الشعوب التي تمّ نعتها بالبدائيّة والتي نالت اهتمام المختصّين في علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وغيره، حيث أشار دور كهايم أنّه كان يُفرض في بعض الجماعات على كلّ من يشارك في أداء بعض الطقوس الدينيّة التجرّد تماما من ثيابه. وإذا ارتدى الشخص في مثل هذه المناسبات بعض الأشرطة أو الأحزمة فيجب عليه بعد أداء الواجب الديني التجرّد منها ودفنها أو حرقها. وإذا قام الشخص بتزويق جلده ببعض الألوان فعليه إزالتها تماما قبل العودة إلى حياة الحلّ العاديّة: راجع :

E. Durkhiem, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 437.

[4] عند الرّومان واليونانيّين وغيرهم وخاصّة عند الشعوب السّامية القديمة. وتشهد الآثار التي خلّفتها أولى الحضارات العربيّة التي ظهرت على الساحة التاريخيّة في الشمال على رواج هذه العادة في ثقافتهم الدّينيّة :

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, p 117.

والتي ظلّت قائمة إلى الفترة القريبة من الإسلام. وتقول مصادرنا أنّه كانت للعرب حجارة منصوبة يطوفون بها ويُعترون عندها يسمّونها الأنصاب، ويسمّون الطّواف بها الدّوار ونذكر ممّا جاء من شعر بخصوص هذه العادة ما قاله عامر بن الطّفيل، وكان أتى غَنِيَّ بن أعصُرَ يوما فوجدهم يطوفون بنصب لهم فبُهر بجمال فتياتهم وهنّ يطفن به :

ألا يا ليت أخوالي غنيّا   عليهم كلما أمسوا دَوّار

هشام الكلبي، *كتاب الأصنام*، ص 42.

ويبقى السّؤال مطروحا : إلى ما كان يرمز إليه الطّواف ؟ فهل كان عمليّة تطهّر أم تحويطا للشيء المقدّس الذي يطوفون حوله ؟ أم رمزا لإلتحام المجموعة وتماسكها حول ما يصنع لحمتها ؟

[5] سورة *البقرة*، الآية 189.

أبوابها كأصحابها الحقيقيّين ويرمز ذلك إلى تملك وهميّ غير حقيقيّ للمكان يرتبط بفترة معيّنة وهي الحجّ لأسباب هادفة ومعروفة.

ويبرز من خلال الموانع التي فرضوها على أنفسهم أيضا والتي أضفت عليهم حرمة خاصّة مرتبطة بالبيت والحرم المكّي، شعورهم بالترفع على أهل الحلّ بتحريمهم على أنفسهم السّكن في بيوت الشعر التي ترمز إلى البداوة، والإقامة في بيوت الأدم المعبّرة عن وضعيتهم كحُضّر[1].

لقد استغلّت قريش بذكاء الدّين وما يخوّله لها من إمتيازات لترسيخ هيمنتها على بقيّة القبائل العربيّة[2] وحتّى تكون هذه الهيمنة منيعة ألصقتها بالموروث الدّيني الهامّ، المتجذّر في الذاكرة الجماعيّة وأحاطت نفسها بنظام دقيق من الممنوعات التي لم تكن غريبة تماما عن العرب، بل تمّ استنباطها من محيطهم الثقافي ومن دين العرب.

طقوس الإحرام والتّحرّم في الثقافة الدينيّة العربيّة

لم يكن التحرّم غريبا عند البدو وسبق أن تعرّضنا إلى أمثلة تخصّ هذه العادة القديمة في الباب الثاني من هذا البحث، ممّا يبيّن أنّ التحرّم لم يكن مرتبطا فحسب بأداء بعض المناسك الدّينيّة كالتضحية والحجّ، بل كان ضروريّا عند القيام بأيّ عرف يقدّسه المجتمع العربي وخاصّة الثأر الذي يشكّل عنصرا هامّا في دين العرب.

ويستدعي التحرّم أو الإحرام التقيّد بسلوك معيّن يستند إلى قواعد دقيقة ترمز إلى الوضعيّة الخاصّة التي يصبح عليها المتحرّم ويمكن أن تختلف شروط التحرّم لأداء واجب الثأر عن شروط الإحرام للدّخول في الفضاءات المحرّمة لأداء مناسك العمرة أو الحجّ أو للتضحية، لكنّه اختلاف لا يتعدّى الشكل لأنّ المعنى واحد وهو الالتزام بجملة من الموانـع واتباع سلوك معيّن طيلة فترة التحرّم أو الإحرام[3]. ومن بين شروط الإحرام التي تشترك فيها العديد من الثقافات الدّينيّة عنصر التطهّر الطقسي الذي اتّخذ

---

[1] راجع : T. Fahd, *La Divination Arabe*, p 127 - 128

[2] وهي هيمنة مشحونة بطابع اقتصادي- تجاري معروف تشبثت به قريش عند تصدّيها للإسلام وهذا واضح من خلال موقفها من الآية التي نزلت بعد حجّة الوداع التي نصّها "إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا، وإن خفتم عيلة" سورة *التوبة*، الآية 28، (سبق وأن تعرّضنا إلى هذه الآية عند ذكرنا للفتوحات) فقال الناس : "لتنقطعنّ عنّا الأسواق، فلتهلكنّ التجارة، وليذهبنّ ما كنّا نصيب فيها من المرافق"، فردّ عليهم القرآن : "وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله" نفس السّورة، نفس الآية : راجع ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 543.

[3] نشير مثلا إلى بعض شروط الاحرام لأداء مناسك الحجّ التي حافظ الإسلام على أغلبها كالإنتهاء عن الرّفث وما وراءه من أمر النساء وعن التطيّب بالطيب وعن لبس الثوب المخيط وعن صيد الصّيد... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 139.

شكلا خاصّا عند الشعوب السّامية القديمة التي استوطنت بالمنطقة بسبب ندرة الماء، وسبق أن أشرنا إلى أهميته عند العرب القدامى كعنصر رئيسيّ من عناصر التنظيف والزّينة[1] وهي أهميّة راسخة في الموروث الثّقافي الديني لإرتباطها بسنّة إبراهيم[2].

وزاد الإسلام في إثبات أهميّة التّطهّر واعتبره شرطا ضروريّا لأداء جميع الفرائض الدّينيّة كالصّلاة[3] والصّوم[4] والحجّ[5] وحتّى لقراءة القرآن[6]. ويعتبر الماء أيضا عنصرا رئيسيّا في التّطهّر من الرّجس والنجاسة أو الجنابة النّاجمة عن الحيض أو الجماع[7]. ويدخل التحرّم والإحرام في إطار الطقوس السلبيّة المتمثلة في المنع والامتناع، ذلك أنّ أداء الواجبات الهامّة في دين العرب ثارا كانت أو تعبّدا، يتطلب عزوفا تامّا عن الدنيا ولذاتها، وينجرّ عن ذلك حرمان[8] الذّات طيلة المدّة التي يستغرقها أداء ذلك الواجب.

وتبدو الطّقوس السلبيّة المبنيّة على فكرة الحرمان وسيلة للدّخول في الطقوس الإيجابيّة باعتبارها الهدف الرّئيسي للأولى وتعمّق أميل دور كهايم في دراسة هذه الفكرة للوصول إلى نتيجة دعّمتها البحوث التاريخيّة والدّراسات الميدانيّة، تتمثل في أنّ

---

[1] راجع ص 88 من هذا البحث.

[2] راجع ابن حبيب، *المحبّر*، ص 329.

[3] لا نعرف الكثير عن الصلاة في الفترة الجاهليّة باستثناء ما لمّح إليه القرآن عند قوله : "وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية"، سورة *الأنفال*، الآية 35.

ويتطلب موضوع الصلاة بحثا وتمحيصا لأهميّته، ويبدو حسب قود فروي ديمومبينز أنّ الرّسول أخذ الصلاة عن المسيحيّين. وكانت تقام في بداية الدّعوة الإسلاميّة مرّتين في اليوم واحدة عند شروق الشمس والثانية عند غروبها، وقد يكون ذلك استردادا لطقس دينيّ قديم لم ينساه العرب في تلك الفترة له علاقة بعبادة الشمس (وهذا ذكرناه بخصوص الحجّ أيضا) راجع :

M. Gaudefroy - Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, p 66.

وحدّد الإسـلام مواقيت الصـلاة بصفة نهائيّة وجعلها خمس مرّات في اليوم. راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 397 - 398.

[4] الصوم في اللغة هو الإمساك عن الشيء والترك له وكان العرب القدامى يعرفونه بهذا المعنى وورد ذكره في الشعر الجاهلي : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ص 445 - 446.

والصوم أيضا من طقوس الحرمان التي يتعذب الشخص في أدائها. وهي طقوس قديمة موجودة في العديد من الحضارات البدائية. راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 446.

[5] ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 4، ص 161 : انظر اغتسال عمر لإحرامه ولدخوله مكة ولوقوفه بعرفة.

[6] لمّا علم عمر بن الخطاب بإسلام أخته فاطمة وختنه سعيد بن زيد غضب وذهب إليهما فضرب أخته فشجّها، ثمّ ندم وطلب منها أن تعطيه الصّحيفة لينظر إلى ما جاء به "محمّد"، فقالت : "لا أفعل حتى تغتسل فإنّه كتاب لا يمسّه إلا طاهر"، فاغتسل عمر : البلاذري، *أنساب الأشراف*، ج 10، ص 288. ولا بدّ أنّ عمرا كان يعرف هذا العنصر الهامّ في الثقافة الدينيّة العربيّة وإلا لما اغتسل.

[7] راجع ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج 8، ص 282 و293 وج 5، ص 120. ويبدو أنّ الرسول كان يغتسل من كلّ جماع ولا يباشر زوجة من زوجاته إلا بعد الاغتسال من جماع الزوجة السابقة : راجع نفس المصدر، ج 8، ص 173.

[8] نؤكّد على جانب ثراء اللغة العربيّة فحرمان من حرم وإحرام وتحرّم...

الطقوس الدّينيّة سلبيّة كانت أو إيجابيّة تؤدّي كلّها في جميع الحضارات إلى الترفيع من الشحنة الدّينيّة عند الأشخاص[1].

ولم تكن مؤسّسة التّحريم تشمل الفضاءات الدّينيّة وما تحتوي عليه من جهاز دينيّ أصنام ومذبح، والأشخاص فحسب، بل كانت تشمل أيضا الحيوان الذي لا تفوتنا فرصة التاكيد مجدّدا على الدّور المحوري الذي لعبه في حياة العرب القدامى وبنائهم الفكري والثقافي.

الحيوانات المحرّمة عند العرب القدامى

تذكر المصادر العربيّة القديمة أصنافا من الحيوانات المحرّمة وُضِعت لها أسماء دقيقة ومعبّرة يذكرها القرآن وهي السّائبة والبحيرة والوصيلة والحامي ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولاحام[2].

• السّائبة[3]

يقول ابن اسحاق السّائبة النّاقة إذا تابعت بين عشر إناث ليس بينهنّ ذكر، سُيّبت فلم يُركب ظهرها، ولم يُجزّ وبرها، ولم يُشرب لبنها إلا ضيف[4]. ولا تُمنع السّائبة عن ماء أو كلإ ويُنزع من ظهرها فقارة أو عظما، فتُعرف بذلك[5] ولا نعتقد أنّ ذلك كان عزوفا عنها بل تكريما لها.

ونقرأ في لسان العرب أنّ السّائبة النّاقة التي كانت تُسيّب في الجاهليّة لنذر ونحوه وكان الرّجل إذا نذر لقدوم من سفر، أو برء من مَرَض أو غير ذلك، قال : ناقتي سائبة، فلا تُمنع من ماء ولا مرعى ولا تُحلب ولا تُركب[6].

---

[1] راجع : E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, p 442

[2] سورة *المائدة*، الآية 103.

[3] متفرّعة عن جذع "س ي ب" : السّيب : العطاء. والعرف والنافلة... ويقال ساب الماء وانساب إذا جرى... وسيّب الشيء : تركه. وسيّب الدّابة أو الناقة أو الشيء تركه يسيب حيث شاء... راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 450.

[4] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الأوّل، ص 82.

[5] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 6، ص 450.

[6] نفس المصدر، نفس الصفحة : ونذكر بما أشرنا إليه آنفا بخصوص الرجل إذا أعتق عبدا وقال : هو سائبة، ولا يكون ولاؤه لمعتقه، ويضع ماله حيث شاء. وأصله من تسييب الدواب وإرسالها تذهب وتجيء حيث شاءت. راجع نفس المصدر، نفس الصفحة.

• البحيرة

البحيرة بنت السّائبة التي تلدها بعد أن تُسيّب فيُخلى سبيلها مع أمّها، فلا يُركب ظهرها ولا يُجزّ وبرها ولا يُشرب لبنها إلا ضيف مثل ما فعِل بأمّها[1] وكانت تُشقّ أذنها طولا فتُعرف بذلك[2] ويذكر ابن منظور أنّ لحمها يُحرّم على النّساء ويُحلل للرّجال، فإذا ماتت حلت للنّساء[3] ولهذا التّحريم رموزه التي يصعب فكها والتي يُمكن إدراجها في إطار النّظرة الازدواجيّة للعنصر الأنثوي في الفترة القديمة، واعتباره عنصرا مُحبّذا ومُخيفا في نفس الوقت ولنا عودة لهذه الفكرة لاحقا.

• الوصيلة

اختلفت التّفاسير الواردة في المصادر حول مفهوم الوصيلة ويقول ابن اسحاق: الوصيلة الشاة إذا اتأمت جاءت بإثنين في بطن واحد عشر إناث متتابعات في خمسة أبطن، ليس بينهنّ ذكر، جعلت وصيلة قالوا : قد وصلت[4]، فكان ما ولدت بعد ذلك للذكور منهم دون إناثهم إلا أن يموت منها شيء، فيشتركوا في أكله، ذكورهم وإناثهم[5] يُروى حسب ابن هشام أنّ ما ولدت بعد ذلك لذكور بَنِيهم دون بَنَاتِهم[6] ويخالف ابن هشام أبيه عندما يقول الوصيلة التي تلد أمّها إثنين في كلّ بطن، فيجعل صاحبهما لآلهته الإناث منها، ولنفسه الذكور، فتلدها أمّها ومعها ذكر في بطن، فيقولون وصلت أخاها، فيسيّب معها، فلا يُنتفع به[7] ويبرز الاختلاف بين التّفاسير بصفة جليّة في لسان العرب في عدّة جزئيّات كعدد الأبطـــن وماهو محـــرّم على النّساء تناوله حليبا أو لحما[8]، وإنّ مـــا يُلفت انتباهنـــا في كلّ ذلـك هو ذلك التّمييز الجليّ بين العنصر الذكوري والعنصر الأنثوي، والتّفكير في عمق ما كان يرمز إليه من خصوصيات ثقافيّـــة متجذرة في

---

[1] ابن هشام، *السيرة النّبويّة*، ج 1، ص 82.

[2] البحر في كلام العرب الشقّ... ومنه قيل للناقة التي كانوا يشقون في أذنها شقا بحيرة... وقيل البحيرة من الإبل التي بحرت أذنها أي شقت طولا... وقيل : البحيرة الشاة إذا ولدت خمسة أبطن فكان آخرها ذكرا بحروا أذنها أي شقوها وتركت فلا يمسّها أحد : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 1، ص 324 - 325.

[3] نفس المصدر، نفس الصفحة.

[4] وصل من الوصل : ضدّ الهجران... والوصل خلاف الفصل... والتواصل : ضدّ التصارم... راجع نفس المصدر، ج 15، ص 316 - 319.

[5] ابن هشام، *السّيرة النّبويّة*، القسم الأوّل، ص 82.

[6] نفس المصدر، نفس الصّفحة.

[7] المصدر نفسه، ص 83.

[8] راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 319.

اللاوعي الجماعـــي، تجرّدت من معناها الأصلي وظلت في شكل رمـــوز مبهمة يعسر فكـــها وعقلنتهـــا، إلاّ أنّ ذلك لا ينفي أنّه كان لها منطقهـــا الخـــاصّ.

* الحامي[1]

قال ابن اسحاق الحامي : الفحل إذا نتج له عشر إناث متتابعات ليس بينهنّ ذكر، حمى ظهره فلم يُركَب، ولم يُجز وبره وخُلي في إبله يضرب فيها، لا يُنتقع منه بغير ذلك[2].

ولا نلاحظ تمييزا في ما يخصّ جنس ما ينتجه الفحل ذكرا أم أنثى في التفسير الوارد في الطبري[3] وكذلك في لسان العرب، فيقول ابن منظور الحامي الفحل من الإبل يضرب الضّراب المعدودة قيل عشرة أبطن، فإذا بلغ ذلك قالوا : هذا حام أي حمى ظهره فيُترك فلا يُنتفع منه بشيء ولا يُمنع من ماء ولا مرعى[4] وقيل أيضا الحامي من الإبل الذي طال مكثه عندهم وقيل إذا لقِحَ وَلَدَ وَلَدِه فقد حَمَى ظهره ولا يُجَزّ له وبَرَ ولا يُمنَع من مَرْعًى[5].

ويتّضح من خلال ذلك أنّ إحاطة الحامي بالمنع هو من باب الإكرام له والشكر لما ساهم به في الإنتاج الرّعوي، أمّا بالنسبة للحيوانات الأخرى فيتجلى لنا من خلال ما ذكره ابن إسحاق أنّ فصلها عن الحلّ وتحريمها بإحاطتها بكلّ الموانع المذكورة وتسييبها يمكن أن يكون سببه إكثارها من إدخال العنصر الأنثوي في الوجود وهو عنصر نافع من الناحية الاقتصاديّة باعتبار الأنثى بطنا منتجا، لكنّه مُخيف في نفس الوقت يجلب القلق لذلك يقع التقرّب به للآلهة ويمكن أن تكون هذه الجذور الدّينيّة البعيدة والعميقة من وراء فكرة التمييز بين العنصر الذكوري والأنثوي، ليس في ما يخصّ الحيوان فحسب بل في ما يخصّ الإنسان أيضا، وإنّ هذا الرّأي في حاجة لمزيد من الدّعم أمام غياب الحجج الكافية، خاصّة وأنّ الإسلام حرّم مثل هذه الممارسات[6]، ممّا

---

[1] من حمى الشيء حميا... : منعه ودفع عنه... ويقال شيء حمى أي محظور لا يقرب : نفس المصدر، ج 3، ص 348 - 349.

[2] ابن هشام، *السيرة النبويّة*، ج 1، ص 83.

[3] الطبري، *تاريخ الطبري*، ج 3، ص 303.

[4] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 3، ص 350.

[5] نفس المصدر، ص 350 - 351.

[6] نهى الإسلام ونقد هذا السّلوك وعدّه من باب الكفر والافتراء على الله بالكذب : *المائدة*، الآية 103، كما نقد التمييز الذي وضعه القدامى بين الذكر والأنثى : "وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرّم على أزواجنا وإن يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم إنّه حكيم عليم". سورة *الأنعام*، الآية 139، ويظلّ الغموض حائما حول القصد القديم من هذا التصنيف.

يفسّر صمت المصادر العربيّة والإسلاميّة.

ويبرز من خلال ما سبق أهميّة الاقتصاد الرّعوي في الوسط الذي ظهر به الإسلام واستغلال العرب القدامى بذكاء لعامل الدّين للمصلحة الاقتصاديّة وإن كان ذلك بصفة لاوعية لأنّ ما يظهر من خلال كلّ التّحريمات المذكورة هو العامل الدّيني البارز بقوّة ووضوح.

وإلى جانب هذه التّحريمات الدقيقة التي شملت الأصناف الحيوانيّة المذكورة تخضع الحيوانات المخصّصة للهدي والتضحية لتحريمات تشبه تلك التي يخضع لها الإنسان عند إحرامه فكانت تُفصل عن الحلّ عن طريق رموز خاصّة ومعبّرة عن وضعها الذي أصبحت عليه، يفهمها النّاس في ما بينهم ولم يكن ذلك الفصل عفويّا وإن غلب عليه الشكل الديني.

• تحريم الهدي

تعرف الضّحيّة التي يتمّ نحرها أثناء موسم الحجّ أو في مناسبات أخرى باسم الهدي[1]. وتتفرّع الكلمة عن جذع هـ د ي ومعناه قاد ووجّه[2] ويهمّنا هذا المعنى بالذّات لربطه بمفهوم قيادة الهدي أو سياقته[3]، التي كانت تستجيب إلى أعراف وتقاليد دقيقة وثريّة من حيث الرّموز الدّالة عليها وأهمّها ما عُرفَ بتقليد الضّحيّة أو اشعارها[4] والهادف أساسا إلى فصلها عن عالم الحلّ وما يليه من طقوس تحريمها، واضفاء طابع القدسيّة عليها قبل نحرها.

ويتمثّل تقليد الهدي في تعليق نعل[5] أو قطعة جلد في رقبة الدّابة التي تُساق للنحر ويمكن أن يكون التقليد أيضا عن طريق قلادة من نبات من شجرة السامورا خاصّة وهي شجرة مقدّسة على ما يبدو وتعرف أيضا بالطّلح[6]، أو بقلادة مصنوعة من

---

[1] انظر الفصل السابق.

[2] راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 58 - 60.

[3] ذكر ابن اسحاق أنّ الرسول ساق معه الهدي لما خرج في اخر السّنة السّادسة بعد الهجرة معتمرا ليعلم النّاس أنه يريد زيارة البيت : راجع ابن هشام، *السيرة النبويّة*، القسم الثاني، ص 308 - 309.

[4] الإشعار : الإعلام والشعار : العلامة... راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 135.

[5] وهي عادة سامية قديمة يمكن ربطها بعمليّة الطّواف. أو بما ورد في القرآن بخصوص موسى الذي أمره الله بنزع نعليه في الوادي المقدّس : سورة *طه*، الآية 12. وما يشير إليه ذلك من معنى ضرورة التجرّد من ثياب الحلّ بصفة عامّة لباسا أو نعالا، عند الإتصال بالعالم. راجع أيضا : M. Gaudefroy - Demombynes, *Mahomet*, p 501

[6] السّمرة من شجر الطلح الذي ورد ذكره في القرآن : "وطلح منضود" سورة *الواقعة*، الآية 29. ويبدو أنه شجر الموز : راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 8، ص 180، والسّمر ضربٌ من الشّجر صغار الورق قصار الشوك وله برمة صفراء يأكلها النّاس، واحدته سمُرة وبها سُمّي بعض الرّجال مثل سمُرة بن جندب وهو

الصّوف الملوّن مع تفضيل واضح للون الأحمر[1] أمّا بخصوص الإشعار الذي يُكوّن مع التّقليد طقسا دينيّا موحّدا، فيتمثّل أيضا في وضع علامة على الدّابة كأن يشقّ جلدها أو تطعن في أسنمتها في أحد الجانبين بمبضع أو نحوه حتّى يظهر الدّم فيلطّخ به جلد الحيوان أو صوفها إذا كانت شاة، فيعرف أنّها هدي[2] وتعرف هذه العمليّة أيضا بالوسم[3]، ممّا يرجّح أهميّة الجذور الدّينيّة لهذه العبارة المتفرّعة عن الجذع و س م، والتي تُستعمل في مجالات عديدة ومتنوّعة كما هو مذكور في المعاجم العربيّة القديمة[4].

ولا تفوتنا الإشارة إلى طريقة أخرى تكميليّة كان يستعملها العرب القدامى لإشعار الهدي وتحريمه، تتمثّل في إلقاء كساء عليه وتعرف العمليّة بالتجليل[5].

ويبدو حسب دراسة قديمة، لقود فروى دممبينس[6] أنّ العرب كانوا يكسون بالجلال الكعبة عندما يقع نحر الضّحايا أمامها[7].

يُضفي التّقليد أو الإشعار والوسم وغيره، على الحيوان طابع التحريم ويحميه بذلك من كلّ عمليّات النّهب التي يمكن أن يتعرّض لها وهو يُساق ليذبح، إذ يُصبح بذلك منفصلا عن عالم الحلّ ويحرّم نهبه واستغلاله لأسباب دنيويّة.

راوي وابن سَمُرة وهو من الشّعراء العرب... كما تُسمّي العرب طلحة : راجع نفس المصدر، ج 6، ص 360 وج 8، ص 181.

فهل يمكن ربط هذه الأسماء وما يُشاكلها بأصول طوطميّة قديمة نُسيت ؟

راجع نفس المرجع، ص 501 - 502. ويذكر أنّ الأشخاص كانوا عند مغادرتهم مكة يتقلّدون بقشرة شجرة حتى يكونوا في مأمن من غارات البدو.

[1] يبدو أنّ عائشة كانت تصنع هذا النوع من القلائد رغم حثّ القرآن على أن تكون القلائد من المنتوج المباشر للأرض : سورة *المائدة*، الآية 2.

ولا بدّ أن نشير من جديد إلى أهميّة اللون الأحمر كلون رمزي لكلّ ما هو خصوصيّ في الثقافة العربيّة القديمة وسبق أن تعرّضنا لذلك عند دراستنا لمؤسّسة البغاء في الجاهليّة في القسم الأوّل من هذا العمل، فهل يمكن الاستناد إلى ذلك للتفكير في إمكانية وجود أصل دينيّ مشترك لمؤسّستي التضحية والبغاء ؟

[2] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 7، ص 135. وراجع : J. Chelhod, *Le sacrifice chez les Arabes*, p 62.

[3] الوسم هو أثر الكيّ... وفي الحديث : أنه كان يسم إبل الصدقة أي يعلّم عليها بالكيّ... والميسم المكواة أو الشّيء الذي يوسم به الدّواب... راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 302.

[4] راجع ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 301 - 305.

[5] تجليل الدّابة هو إلباسها الجلّ لتُصان به وهي لغة تميميّة معروفة. وفي الحديث أنّ الرسول جلّل فرسا له سبق بردا عدنيّا... راجع : ابن منظور، *لسان العرب*، القسم الثاني، ص 336 وهو من باب التعظيم باعتبار الجذع جلل ومعناه عظم والجليل من صفات الله : راجع نفس المصدر، ص 334.

[6] أنظر :

M. Gaudefroy-Demombynes, "Le voile de la Kaaba", in *Studia Islamica*, II, 1954, p5- 22.

[7] وهي عادة دينيّة قديمة كانت رائجة في الشرق السامي القديم عند اليهود والنصارى : راجع نفس المرجع، ص 6. ونجدها عند العرب القدامى بعلاقة مع الدّين أيضا، فكانت تُغطّى قبّة السّيد لإضفاء طابع القداسة عليها، كما يضع الكاهن العربي كساءا على رأسه أثناء تكهّنه... ونشير أيضا إلى خاصيّة مشتركة عند كلّ الساميين القدامى تتمثّل في غطاء الرأس عند النساء في المواسم الدّينيّة وهذا موجود عند التدمريّين وأثبتته النقائش : راجع : R. Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, p 117

ويبدو أنّ الغطاء كان يشكّل بالخصوص فاصلا بين الحلّ والحرم.

ويتبيّن من خلال الرّوايات الواردة في مصادرنا مدى تقديس المجتمع العربيّ القديم لصفة التّحريم الملصقة بالهدي إلى حدّ استعمال هذا الأخير كمثل للتشبيه، فيقال : فلان هَدْيُ بني فلان وهَدِيُّهم أي جارهم يَحْرُم عليهم منه ما يحرم من الهَدْي[1].

شكل التّحريم مفهوما عميقا وهامّا في الثقافة العربيّة ورغم مظهره الدّيني البارز الذي لا مجال للشكّ فيه فإنّه يُخفي في طيّاته أهدافا اقتصاديّة واجتماعيّة تبدو ضمنيّة وهي تُعبّر عن تعامل ذكيّ ولامع للإنسان العربيّ في تلك الفترة والبيئة الخصوصيّة مع مختلف مكوّناتها الطبيعيّة والبشريّة، ممّا يُفسّر الطّابع الشّموليّ لهذه المؤسّسة التي كانت تشمل الفضاء الجغرافي والزّماني الأشهر الحرم والإنسان والحيوان لإخضاع كلّ هذه العناصر لمستوجبات المصلحة المشتركة التي يفرضها التعايش الجماعي في غياب مؤسّسة الدّولة ودواليبها.

---

[1] ابن منظور، *لسان العرب*، ج 15، ص 63.

جمع دين العرب كلّ القيم والعادات والمعتقدات التي وحّدت عرب شمال شبه الجزيرة العربيّة في الفترة السّابقة للإسلام، وهو توحيد يتنافى تماما مع ما عُرفوا به من تشتّت تراكيبهم الاجتماعيّة.

وتجلّى هذا التّوحيد في شكل منظومة ثقافيّة ذهنيّة تعكسها جملة من الرّموز التي كان يتخاطب بها العرب القدامى ويفهمونها فيما بينهم رغم تفرّقهم الجغرافي وتنظيمهم القبليّ.

كيف حصل ذلك ؟

ما من شكّ في أهميّة الدّور الذي لعبته القاعدة الطّبيعيّة التي كانت الأسّ الذي انبنت عليه الثقافة العربيّة الغابرة وفرضت على سكّان شبه الجزيرة العربيّة نمط عيش البداوة كخيار أوحد في بيئة صحراويّة نفرها العربيّ في الأوّل ثمّ تعوّد عليها وتأقلم معها وتبنّاها بكلّ عناصرها التي تكوّنها شمسها المُحرقة ومياهها النّادرة ورمالها الرّخوة والحيوان الذي شكّل العنصر الأهمّ في حياة العربي، فكان رفيقه الوحيد وثروته التي تتنقل معه في دروب الصّحراء بحثا عن الماء والمرعى، فكَنَّ له كلّ الحبّ والإعجاب وطبيعيّ أن يكون له تأثير كبير في نحت تراكيبه الذّهنيّة وتحديد ملامح ثقافته على مرّ السّنين.

وترك الحضور الطّويل للحيوان في حياة العرب القدامى آثارا عميقة في ثقافتهم، صمدت في وجه الزّمان والمكان في شكل رواسب ورموز ثابتة لم تزُل حتّى بعد تبنّي العرب حياة الاستقرار في صدر الاسلام ويتماشى هذا مع ما أشرنا إليه آنفا بخصوص جدليّة العلاقة القائمة بين البداوة والاستقرار في الثّقافة العربيّة القديمة والتي كان دين العرب مرآة عاكسة لها ولا يُمكن تفسير هذا إلاّ بالبطئ الشّديد الذي تتحوّل على نسقه الذّهنيّات، ومهما تحوّلت فهناك رواسب تظلّ عالقة تشير إلى الأصل البدوي العميق للثقافة العربيّة، فمؤسّسة كالحجّ مؤسّسة بدويّة في الأصل، كانت تُسيطر عليها عند ظهور الاسلام قبيلة تميم التي يشكّلها البدو الأقحاح، تبنّاها حُضَّرُ شبه الجزيرة العربيّة وأقرّها الإسلام.

وكذلك التّضحية التي شكّلت بدورها ركنا أساسيّا من أركان دين العرب، جاءت صدى لماضي إنساني بعيد ومشترك ونُظيف إلى هذا التّحريم كمفهوم عميق وشامل أيضا، نجده في كلّ الأديان القديمة بدائيّة وكبرى، اتّخذ طابعا خاصّا في الثّقافة

العربيّة واستغلّه العرب القدامى بذكاء كبير لخلق توازن بيئي وإنسانيّ في وسط لم يكن يعرف نظام الحكم المركزي ودواليب الدّولة.

وتواصلت هذه المؤسّسات حتّى بعد زوال دواعي وجودها وتغيّر نمط حياة العرب ونظام عيشهم. كان دين العرب موروثا جماعيّا وعلامة انتماء إلى ثقافة ما لَها خصوصيّاتها وساهم هذا الدّين في أوامر توثيق وشائج القربى بين عناصر المجموعات العربيّة قبيل الإسلام.

يبقى أن نتساءل عن دور العوامل الأخرى والتأثيرات الخارجيّة التي ساهمت إلى جانب القاعدة الطّبيعيّة المفرزة للثقافة العربيّة على مرّ السّنين في تهيئة عرب القرن السّادس ميلادي للتّجرّد عن جاهليتهم وتبنّي الإسلام.

الخاتمة

يُفضي هذا البحث إلى مجموعة من النتائج والاستنتاجات التي قد تُشكل محاور أبحاث مستقبليّة.

ففي ما يتعلق بنتائج طريقة التقصّي الأنثروبولوجي للمادّة التاريخيّة، تبقى رغم كلّ الإضافات التي يُمكن أن تقدّمها للباحث محدودة لصعوبة تطويعها لتلك الفترة الزمنيّة الغابرة، لا سيّما وأنّ المصادر لا تسمح بمتابعة وتدقيق تطوّر الظواهر التي تناولناها بالدّرس على الصّعيد الزّمني والإحصائي ورغم كلّ ما يُقال حول الأسس المشتركة للجماعات البشريّة، بسبب ثبات الجانب الغريزي في الإنسان وأهميّته في تكوينه، فهناك مُعطًى هامّا يتمثّل في عامل التباعد الزّمني والجغرافي بل وحتّى التّاريخي، ذلك أنّ جُلّ المجموعات البشريّة التي شملتها الدّراسات الأنثروبولوجيّة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كانت تعيش في معازل، في حين لم تشكل الجزيرة العربيّة معزلا كتيما بالنّسبة للمؤثرات الأجنبيّة وإن تمّت على وتيرة بطيئة ويُستنتج هذا من خلال العثور على تشابه مُثير بين جوانب عديدة من ثقافة العرب القدامى وثقافات الشعوب المجاورة وهذه نقطة في غاية الأهميّة تُثبت أنّ الجزيرة العربيّة كانت مُلتقى كلّ الحضارات القديمة الهنديّة واليونانيّة والرّومانيّة والفارسيّة والمصريّة القديمة.

فرغم كونه طرفيّا، لم يكن المجال العربيّ هامشيّا، وإن كان نسق تسرّب التأثيرات الذي ساهم فيه تدجين الجمل بدرجة هامّة، مُتفاوتا في سرعته بين مختلف أجزائه الأمر الذي يُفسّر البطء الذي وصلت به إلى المنطقة العربيّة الوسطى المُنعزلة نسبيّا عن الأطراف الشّماليّة والجنوبيّة المُتاخمة للحضارات الكبرى والمنفتحة على البحار في حين كانت المجالات المخابر التي انطلقت منها النّظريّات الأنثروبولوجيّة نائية حقا من الناحيتين التاريخيّة والجغرافيّة وهي مجتمعات خاضعة بصفة مباشرة لضغوط العوامل الطّبيعيّة، بينما كان خضوع العنصر العربيّ لها نسبيّا وخلافا لها كانت القاعدة الاقتصاديّة العربيّة أكثر تنوّعا فالذين نُعتوا بالبدائيّين يعيشون على القطف والصّيد بينما كان العرب القدامى يعيشون على الانتجاع الرّعوي الذي سبقته مرحلة تدجين الحيوانات وهي هامّة، كما عرفوا الزّراعة الواحيّة والتجارة القوافليّة التي كانت من وراء نشأة أولى الحضارات العربيّة كالنّبطيّة والتّدمريّة واللحيانيّة في الأطراف الشّماليّة والحضارات اليمنيّة في الجنوب، وهي حضارات الدّولة والكتابة والمؤسّسات بالمقياس الرّوماني واليوناني والتي أسهمت فيها المؤثرات الأجنبيّة بنسبة هامّة، لكن العرب حتّى وإن ارتقوا بحضارتهم إلى ذلك المستوى، فإنّهم حافظوا على عناصر

قديمة من ثقافتهم الدّينيّة خاصّة، جاءت صـــدى لأصلـــهم العربيّ الذي تماثـــل، إلى حدّ كبير، مع البداوة باعتبارهـــا الأســـاس.

ولا يهمّ البحث في أسباب اندثار هذه الدّول في سياق هذا العمل بالذّات إلاّ أنّه يُمكن أن يكون موضـوع دراسة هامّة ومُفيدة ومن المؤكّد أنّ البعض من هذه الأسباب يتمثّل في أهميّة مساهمة العنصر الأجنبيّ في تكوين هذه الحضارات، حيث بدت من خلال ما خلفته من آثار فخمة دخيلة وبعيدة عن أصلها البدويّ.

ولا تتنافى البداوة مع الحضارة لكنّها كانت حضارة من نوع خاصّ كما بيّنا ذلك ولا يُمكن البتّة مقارنتها أو وضعها في نفس المستوى الذي كانت عليه تلك المجتمعات المخابر التي شملتها الأبحاث الأنثروبولوجيّة مؤخّرا، ويجب أخذ ذلك بعـــين الاعتبار في كلّ الدّراســـات التي تتوخّى هذا المنحى والتي تستدعـــي عدم الاقتصـــار على علم واحد مساعد لفهم التّاريخ، بل تظافر كلّ العلوم التي تناولت الإنسان بالدّرس بدون استثناء وتظلّ نتائج هذه الأبحاث خاضعـــة دائما للنّسبيّـــة في انتظـــار اكتشافـــات علميّـــة جديـــدة قـــد تُدعّمهـــا أو تُفنّدهـــا.

ولكن كيف بدت الجزيرة العربيّة في القرن السّادس ومطلع القرن السّابع ميـــلادي ؟ لقد كان المجتمع العربيّ مجتمعا متطوّرا ومُتهيّئا لقبول الدّعوة الإسلاميّة الجديدة وهو تطوّر يَبرز على المستويّين المؤسساتي والعقائدي اللّذين يعكسان نضجا عقليّا وتفتّحا فكريّا فعلى مستوى مؤسّسة الزواج نُشير إلى جانب التّقنين والتّراجع التّدريجي لأصناف عدّة من الزّواج الجاهلي مهّد الطّريق للإسلام لتحريمها، إلى تثمين للرّغبة والممارسة الجنسيّة والمُتعة في مختلف أبعادها وهي أمور جاءت في غاية من الدّقة والجرأة قياسا بما هو عليه الحال اليوم كلّ هذا يؤكّد حسّا مُرهفا وتثمينا للضّرورات الطّبيعيّة ويصوّر مجتمعا مُبيحا ومُتسامحا وإنسانيّا إلى أبعد الحدود.

كما أبرزت دراسة أطراف الزّواج واستراتيجيّاته ودوره في خلق اللّحمة والقرابة بين مختلف العناصر التي كان يتشكّل منها المجتمع العربي سعيا مُلحّا إلى التّكافل والتّضامن، تلك القيم التي تعكسها سياسة الأحلاف التي تخترق المؤسّسة القبليّة وهي من مؤشّرات الاستعداد لتبنّي فكرة الدّولة والنّظام المركزي، أي إلى مرحلة تتخطّى الإطار القبليّ الضّيّق إلى أفق أرحب وأكثر انسجامـــا مع الظّرفيّـــة التّاريخيّة والاقتصاديّـــة الجديدة التي تعيشها المجموعات العربيّة وقد تعكس هذه السّياسة إرادة تجاوز مرحلة العنف والعدوانيّة وتوقا إلى السّلم، سبق الإسلام بكثير، عبّرت عنه بعض المؤسّسات الجاهليّة الدّيّة وكذلك بعض القيم الحربيّة منها البقيّة والدّينيّة الأشهر الحرم التي تُخفي في طيّاتها كذلك أبعادا اقتصاديّة وتطلّعا إلى الأمن على الأنفس والمـــال

والأنعـــام.

اقتحم الإسلام إذا مجتمعا مُتهيّئا لقبول الدّعوة وفكرة الدّولة واكتفى تقريبا بتطويع مؤسّساته بصفة تدريجيّة لم تكن هادئة تماما، بل تخللتها فترات عنف توّجتها حروب الرّدة التي مثلت أسلمة داخليّة ونهائيّة وما استيعاب العرب لمبادئ الإسلام خلال فترة وجيزة إلاّ مؤشّرا عن إستناد الدّولة النّاشئة إلى قيم قريبة من المجتمع العربي ومنبثقة عنه، فمكّنها ذلك من التحوّل من حالة دفاع إلى وضعيّة هجوم وشكلت القبيلة بفضل قدراتها التنظيميّة الفائقة ومرونتها، أداة رفيعة من أدوات الدّولة الجديدة في توسّعها، إلاّ أنّها حملت في طيّاتها بذور انشقاق وتصدّع برزت كلّما ابتعدت الدّولة عن هذه الهياكل وتعقدت دواليبها وتجاوزت مبادئ دين العرب التي استندت إليها عند نشأتها، أمّا على المستوى العقائدي، فقد جاء دين العرب تعبيرا عن تلاقح البيئة الصّحراويّة والمؤثرات الخارجيّة وصدى لرواسب ماضي سحيق، فكانت هذه الفترة تتويجا لتطوّر نوعيّ لا عدديّ، للطقوس والممارسات الوثنيّة التي وحّدت جزءا كبيرا من المجموعات العربيّة، تلك الطقوس والممارسات التي لم تنف وجود إله واحد ظلّ كامنا في اللاوعي الجماعي إلى أن أيقظه الإسلام وفخّم مفهومه وأعطاه شخصيّة متماسكة ومتعدّدة الصّفات والنّعوت التي إستقاها العرب في محيطهم.

هل شكلت الجزيرة العربيّة، عند مجيء الاسلام، وحدة ثقافيّة حقيقيّة أم ظاهريّة ؟

تعسُر الإجابة عن هذا السّؤال لكن قد تبدو هذه الوحدة حقيقيّة إذا ما اعتمدنا التطوّر المُسجّل على مستوى الهياكل الاجتماعيّة والتّجانس الثقافي اللّذين ميّزا الفترة وتلازما مع تنامي حركة التبادل التجاري آنذاك وقد تبدو ظاهريّة بسبب نوعيّة المصادر التي ركّزت على قريش وصمتت عن أنساق وسير عربيّة موازية لها قد لا تقلّ عنها أهميّة، فالطّباع اليثربيّة تبدو لنا من خلال المصادر مغايرة نوعا ما لمثيلاتها القرشيّة وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا أُصيب عرب القرون الإسلاميّة الأولى بفقدان الذّاكرة حتّى أجلوْا جانبا كبيرا من ذاكرتهم الجماعيّة، ذاكرة رقعة جغرافيّة شاسعة ليتبنّوا ذاكرة قريش؟ وهل يمكن أن نرى في ذلك دليلا أو مؤشّرا عـن تماثـل المؤسّســات الاجتماعيّــة والدّينيّــة العربيّــة قبل الإسلام ؟ أم أنّــه يمكــن تأويــل تركيز الإخباريّــين المتأخــر علــى قريــش بحرصــهم علــى التّماهــي معهــا وتملك تاريخهــا وتاريخ أمجادهــا لحسابهم، على أساس أنّها تُمثل في مخيالهم الجماعي الجانـب الإيجابــيّ والخــلاّق في تاريخهم، قريــش النّبوّة والدّين الجديد والدّولة العالميّة Etat universel ؟

قـــائمـــة المصادر والمراجع

- المصادر

* ابن أنس (مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر)، تـ 1179، *كتاب الموطأ*، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1951.

* إبن بكار (أبو عبد الله الزّبير بن بكار القرشي)، تـ 870/256، *جمهرة نسب قريش وأخبارها*، شرح وتحقيق محمود محمّد شاكر، القاهرة، 1381 هـ.

* ابن حبيب (أبو جعفر مُحمد)، تـ 959/245، *المحبّر*، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين السّكري، بيروت، دار الأفاق الجديدة، (د.ت).

* ابن حبيب (أبو جعفر محمد)، تـ 859/245، *المنمّق في أخبار قريش*، تصحيح وتعليق خورشيد أحمد فارق، بيروت، عالم الكتب، 1985.

* ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي)، تـ 1064/456، *جمهرة أنساب العرب*، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (الطبعة الخامسة)، القاهرة، دار المعارف، 1962.

* ابن خلدون (أبو عبد الرحمان)، تـ 1406/808، *مقدمة ابن خلدون* (3 أجزاء)، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، الطبعة الثالثة، القاهرة، نهضة مصر، 1985.

* ابن سعد (محمد سعد بن منيع المصري) : تـ 844/230، *الطبقات الكبرى*، (8 أجزاء) بيروت، دار صادر، 1957 - 1960.

* ابن عبد ربه (أبو عمر أحمد بن محمد)، تـ 940/328، *العقد الفريد* (7 أجزاء)، تقديم خليل شرف الدين، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1990.

* ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني) تـ 903/290، *مختصر كتاب البلدان*، تحقيق م. ج. دي خوي، ليدن، طبعة بريل، 1967.

* ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تـ 276 هـ، *عيون الأخبار*، (4 أجزاء)، بيروت، دار الجيل، 1990.

* إبن قيّم الجوزية، (برهان الدّين إبراهيم بن محمّد بن أبي بكر الحنبلي)، تـ 1365/767، *أخبار النساء*، بيروت، 1973.

* *القرآن الكريم*

* *الكتاب المقدّس*، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، بيروت، 1994.

* ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل الدمشقي)، تـ 1372/774، *تفسير القرآن العظيم*، (4 أجزاء)، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، 1990.

* ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، *أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام وأخبارها*، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، 1965.

*ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، *جمهرة النسب*، تحقيق ناجي حسن، بيروت، عالم الكتب، 1986.

* ابن الكلبي (أبو المنذر هشام بن محمد)، تـ 819/204، *كتاب الأصنام*، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
* ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي الأنصاري)، تـ 1311/711، *لسان العرب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (الطبعة الثالثة)، 1999.
* ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري)، تـ 833/218، *السّيرة النبوية*، (4 أجزاء)، تحقيق وشرح مصطفى السّقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت، 1987.
* الأزرقي (أبو الوليد محمد بن عبد الله)، *أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار*، تحقيق رشدي الصالح ملحس، مدريد، نشر دار الأندلس، مطابع ماتيو كرومو، 1385 هـ.
* الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين)، تـ 967/356، *كتاب الأغاني*، بيروت، طبعة دار إحياء التراث العربي، 1997.
* البخاري، (أبو عبد الله محمّد بن اسماعيل بن ابراهيم)، تـ 870/256، *الصحيح*، بيروت، طبعة دار الفكر، (د.ت).
* البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، *المسالك والممالك* (جزآن)، تحقيق : أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، بيت الحكمة/ الدّار العربية للكتاب، 1992.
* البكري (أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز)، تـ 1094/487، *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع* (4 أجزاء)، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، 1945.
* البلاذري (الإمام أحمد بن يحي بن جابر)، تـ 892/279 م، *أنساب الأشراف*، (الجزآن 9 و10)، تحقيق وتقديم الأستاذ سهيل زكار والدكتور رياض الزركلي، بيروت، 1996.
* التجاني (أبو عبد الله محمد بن احمد)، تـ 1543/950، *تحفة العروس ومتعة النفوس*، تحقيق جلال العطية، لندن، 1992.
* التيفاشي (شهاب الدين احمد)، تـ 1253/651، *نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب*، تحقيق جمال جمعة، لندن، 1992.
* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، *البخلاء*، القاهرة، دار المعارف، 1982.
* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، *البيان والتبيين* (4 أجزاء)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1975.
* الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، تـ 868/255، *رسائل الجاحظ* (4 أجزاء) تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.
* الذهبي (شمس الدّين)، تـ 1348/748، *كتاب الكبائر*، بيروت، 2002.
* الزبيدي (محبّ الدّين أبي الفيض السيّد محمّد مُرتضى الحسيني)، تـ 1790/1205، *تاج العروس من جواهر القاموس* (10 أجزاء)، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، (د.ت).

* الزبيري (أبو عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب)، تـ 850/236، *كتاب نسب قريش*، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1982.

* السيوطي (جلال الدّين عبد الرّحمان)، تـ 911، *كتاب الإيضاح في علم النكاح*، تونس، (د. ت.).
* الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)، تـ 922/310، *تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، روائع التراث العربي، الطبعة الثانية، 1967.
* القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)، *نهاية الألباب في معرفة أنساب العرب*، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1959.
* المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)، تـ بعد 956/345، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (4 أجزاء)، تحقيق يوسف أسعد داغل، بيروت، دار الأندلس، 1978.
* مسلم، (أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري)، تـ 875/261 *الصحيح*، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية بمصر، 1955.
* النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)، ت 1332/733، *نهاية الأرب في معرفة فنون الأدب*، ج 15، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب مع استدراكات وفهارس جامعة.
* الهمداني (أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب)، ت 945/334، صفة *جزيرة العرب*، ليدن، طبعة بريل، 1968.
* ياقوت (شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، تـ 1226/626، معجم *البلدان* (5 أجزاء)، بيروت، دار الصادر، (د. ت).

- المراجع :

أ - المراجع باللّغة العربية

* إبراهيم (محمد علي)، *اللون في الشّعر العربي قبل الإسلام*، لبنان، 2001.

* الألوسي (محمد شكري)، *بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب*، شرح وتصحيح وضبط ممحود بهجت الأثريّ، الطبعة الثانية، مصر، 1964.

* أمين (قاسم)، *المرأة الجديدة*، تونس، 1991.

* بروكلمان (كارل)، *تاريخ الشعوب الإسلامية*، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، الطبعة الخامسة، بيروت، 1968.

* البستاني (المعلم بطرس)، *دائرة المعارف الإسلامية*، لبنان، 1878.

* بلات (شارل)، "الجاحظ والمرأة"، *حوليّات الجامعة التونسية*، العدد 25، سنة 1986

* بلاشير (رجيس)، *تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. ابراهيم الكيلاني*، تونس، الدار التونسية للنشر، 1986.

* بوحديبة (عبد الوهاب)، *الجنسانية في الإسلام*، تونس، 2000.

* بيغوليفسكيا (نينا فكتورفنا)، *العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس ميلادي*، نقله من الروسية صلاح الدين عثمان هاشم، الخرطوم، 1983

* جاد المولى (محمد أحمد)، البجاوي (علي محمد)، إبراهيم (محمد أبو الفضل)، *أيام العرب في الجاهلية*، بيروت، دار الجيل، 1988.

* جعيّط (هشام)، *الكوفة : نشأة المدينة العربية الإسلامية*، (الطبعة الثانية)، بيروت، دار الطليعة، 1993.

* جعيّط (هشام)، *الفتنة : جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر*، بيروت، (د.ت.).

* حركات (إبراهيم)، *السياسية والمجتمع في العصر النبوي*، الدار البيضاء، 1990.

* حسين (طه)، *في الأدب الجاهلي*، القاهرة، دار المعارف، 1989.

* ديورانت (ول)، *قصّة الحضارة*، ترجمة : محمد بدران، طبعة 1959.

* الرّاضوي (نائلة السليني)، *تاريخية التفسير القرآني، القسم I – قضايا الأسرة واختلاف التفاسير- النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث*، طبعة المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ت).

* روزنطال (فرانز)، *علم التاريخ عند المسلمين*، ترجمة صالح العلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983.

* السّحباني (عايدة)، *المرأة ببلاد الحجاز في الجاهلية والعهد النّبوي*، شهادة الكفاءة في البحث، 1992 – 1993.

* سالم (عبد العزيز)، *تاريخ العرب في عصر الجاهلية*، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1971.

* الزّوزني (القاضي الإمام أبو عبد الله الحسين أحمد الحسين)، *شرح المعلقات العشر*، بيروت، 1983.

* الشنقيطي (أحمد الأمين)، *المعلقات العشر وأخبار شعرائها*، حلب، دار الكتاب العربي، 1983.

* الصباغ (ليلي)، *دراسة في منهجية البحث التاريخي*، دمشق، مطبعة خالد بن الوليد، 1979.

* عبد الله (صبيح عبد اللطيف)، *عقوبة جريمة الزّنا في حضارة وادي الرّافدين والشريعة الإسلامية السّمحاء، دراسة تاريخية – قانونية-مقارنة*، بغداد، 1999.

* عبد الباقي (محمد فؤاد)، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآني الكريم*، بيروت، دار الجيل، (د.ت).

* عبد الحميد (سعد زغلول)، *في تاريخ العرب قبل الإسلام*، بيروت، 1976.

* العلي (أحمد صالح)، "الوان الملابس العربية في العهود الإسلامية الأولى"، *مجلة المجمع العلمي العراقي*، م 26، 1975.

* العلي (صالح أحمد)، *التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول هجري*، بغداد، 1953.

*العلي (صالح أحمد)*الدولة في عهد الرسول*، بغداد، مطبعة المجتمع العلمي العراقي، 1988.

* العلي (صالح أحمد)، *محاضرات في تاريخ العرب*، بغداد، 1968.

* علي (جواد)، *المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، (10 أجزاء)، بيروت، 1968

*غامري (محمد حسن)، *دليل البحث الأنثروبولوجي في المجتمع البدوي*، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1989.

* الغزالي، *هموم المرأة المسلمة*، الجزائر، 1986.

* الفوّال (صلاح)، *البناء الاجتماعي في المجتمعات البدوية*، القاهرة، دار الفكر العربي، 1983.

* الفوّال (صلاح)، *دراسة علم الاجتماع البدوي*، القاهرة، مكتبة غريب،القاهرة، (د.ت).

* محفوظ (اللواء جمال) "فنّ الحرب عند العرب في الجاهلية والإسلام"، *موسوعة الحضارة العربية الإسلامية*، المجلد الثالث، بيروت، الموسسة العربية للدراسات والنشر، 1987.

* قطاط (حياة)، *مقاربة في أنثروبولوجيا تاريخية للعرب في القرن السّادس ميلادي*، شهادة الدّراسات المعمّقة في التاريخ الوسيط، جامعة تونس I كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس، أفريل 1996.

* محجوب (محمّد عبده)، *طرق البحث الأنثروبولوجي : النسق القرابي*، الإسكندرية، 1985.

* محمود (ابراهيم)، *الجنس في القرآن*، لندن، 1994.

* محمود (إبراهيم)، *المتعة المحظورة: الشذوذ الجنسي في تاريخ العرب*، بيروت، 2000.
* مؤنس (حسين)، *أطلس تاريخ الإسلام*، القاهرة، 1987.
* اليعلاوي (محمد)، "أدب"أيام العرب""، في *حوليات الجامعة التونسية*، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 20، 1981، ص 57 - 135.

- ABDESSALEM (Mohamed), : *Le thème de la mort dans la poésie Arabe, des origines à la fin du IIIème/IXème siècles*, Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977.

- ALDEEB (Sami. A), ABU-SAHLIEH, *Circoncision masculine circoncision féminine : Débat religieux, médical, social et juridique*, Paris, 2001.

-AÏT SABBAH (fatna), *La femme dans l'inconscient musulman*, Paris, 1982.

- AVANZINI (Alessandra), « Remarques sur le "matriarcat" en Arabie du Sud », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 61, 1991, pp. 157-161.

- AVRIL (Marie-Hélène) : « Généalogie de la hutba dans le kitab Al Bayan wa Al-tabyin de Gahiz », in *Bulletin d'Etudes orientales*, Tome XLVI, Année 1994.

- Benkheira (M.H.), *L'Amour de la loi : Essai sur la normativité en Islam*, Paris, 1997.

- Bergé (Marc), *Les Arabes : histoire et civilisation des arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade*, Paris, 1983.

- BIANQUIS (Thierry), « La famille en islam arabe », in collectif : *Histoire de la Famille : monde lointain, monde ancien*, Paris, 1986.

- BLACHERE (Régis), *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVème siècle de J.-C.*, (3 tomes), Paris, 1996.

- BONTE (P), CONTE (E), HAMES (C.), OULD CHEIKH (A.), *Al Ansab, la quête des origines*, Paris, Editions de la maison des sciences de l'Homme, 1991.

- BONTE (P.), IZARD (M.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1991.

- BONTE (P), « Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage arabe ? » in *Epouser au plus proche, inceste, prohibition et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994.

- BOUDON (Raymond), *A quoi sert la notion de structure ?*, Paris, 1968.

- BOUHDIBA (Abdelwahab), *Culture et société*, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis : sixième série : Philosophie-Littérature, Volume XII, Publications de l'Université de Tunis, 1978.

- BOUHDIBA (Abdelwahab), *La Sexualité en Islam*, Paris, 1975.

- BOUSQUET (G.H), *L'Ethique sexuelle de l'Islam*, Paris, 1966.

- BRADBURGY (RE), *Essais d'Anthropologie religieuse*, Paris, 1972.

- *BRITANNICA World Language*, Edition of Funk & wagnalls standard Dictionary, U.S.A., 1959.

- BRUNSCHVIG (Robert), « De la Filiation en droit musulman », in *Studia Islamica*, Tome IX, 1957-1958, p. 49-59.

- BRUNSCHVIG (Robert), « Un système peu connu de succession agnatique dans le droit musulman », in *Etudes d'Islamologie*, Paris, Maison-Neuve Larose, 1976, p. 53-64.

- BRUNSCHVIG (R), *Etude d'Islamologie* (2 vol), Paris, 1976.

- CAILLOIX (Roger), *L'Homme et le sacré*, Paris, 1939.

- CASKEL (W), « The bedouinization of Arabia », *The American Anthropologist*, Vol 56, 1954, pp. 36-46.

- CHABBI (Jaqueline), *Le Seigneur des tribus*, Paris, 1997

- CHELHOD (Joseph), *Le Droit dans la société Bédouine*, Paris, 1971.

- CHELHOD (Joseph), « Du nouveau à propos du « Matriarcat arabe », in *Arabica* Tome XXVIII, Fasc. 1, Février 1981, p. 76-106.

- CHELHOD (Joseph), « La face et la personne chez les Arabes », in *Revue d'Histoire des religions*, n° 418, avril-juin 1957, p. 232-24.

- CHELHOD (Joseph), « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système Arabe », in *L'Homme*, Vol. V, n° 3-4, 1965, p. 113-173.

- CHELHOD (Joseph), *Le Sacrifice chez les Arabes*, Paris, 1955.

- CHELHOD (Joseph), *Les structures du sacré chez les Arabes* , Paris 1965.

- CHELHOD (Joseph), « La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam », in *Revue de l'Histoire des religions*, n° : 433, janvier-mars 1961.

- CHELHOD (Joseph), « Le système de parenté chez les Arabes », in *Arabica*, XXVI/3, septembre 1979, p. 298-306.

- CONTE (E.), « Alliance et parenté élective en Arabie ancienne ; éléments d'une problématique » in *L'Homme*, avril-juin 1987, p. 119-137.

- CONTE (Edouard), « Choisir ses parents dans la société Arabe, la situation à l'avènement de l'Islam », in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, 1994, p. 165-187.

- COPET-ROUGIER (Elisabeth), « Le mariage « Arabe » une approche théorique », in *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la méditerranée*, Paris, 1994, p. 453-471.

- CUISENIER (J.), *Economie et Parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine Arabe*, Paris, 1975.

- DAGHFOUS (Radhi), *Le Yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties autonomes* (2 vols), Tunis, Université Tunis I, 1995.

- DAGORM (R), *Le geste d'Ismaêl*, Genève, 1981.

- DECOBERT (Christian), *Le mendiant et le combattant*, Paris, Seuil, 1990.

- DE COPPIER (S.J), *Le Diwan d'Al Hansa' précédé d'une étude sur les femmes poètes de l'ancienne Arabie*, Beyrouth, 1989.

- DETIENNE (M) et Vernant (J.-P), *La cuisine du sacrifice en pays Grec*, Paris, 1979.

- *DICTIONARY OF THE BIBLE*, New York, 1963.

- DJAÏT (Hichem), *La Grande Discorde : religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, Gallimard, 1989.

- DJEBAR (Assia), *Loin de Médine*, Paris, 1991.

- DUBLER (C.E.), « Survivances de l'ancien orient dans l'Islam » in *Studia Islamica*, Vol VII, 1957-58 , p. 47-63.

- DUMONT (L.), *Introduction à deux théories de l'Anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*, Paris, 1971.

- DUPIRE (Marguerite), *PEULS nomades*, Paris, 1962.

- DURKHEIM (E.), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1990.

- DUSSAUD (René), *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, Librairie orientaliste Paul Genthner, 1955.

- *Encyclopédie de l'Islam*

  - 1ère édition, Leyden, 1913-1943

  - 2ème édition, 9 volumes parus, Leyden, à partir de 1954.

- *Encyclopaedia Britannica*, U.S.A., 1959.

- *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990.

- EPSTEINE, « Le dromadaire dans l'ancien orient » *Revue d'Histoire des sciences et leurs applications*, vol. VII, 1954, p. 247-268.

- FAHD (Tawfîq), *La Divination Arabe*, Paris, Sindbad, 1987.

- FARES (Bichr), *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris, 1932.

- FEKKAR (Yamina), « La femme, son corps et l'Islam » in Le *Maghreb musulman*, 1979, p. 136-146.

- FEVRIER (J), *Essai sur l'Histoire politique et économique de Palmyre*, Paris, 1940.

- FOX (R.), *Anthropologie de la parenté, une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris, Gallimard, 1972.

- FREUD (S), *La vie sexuelle*, Paris, 1969.

- GABRIELLI (F.), « Tribu arabe et état musulman dans la poésie de l'époque omayyade » in *Correspondance d'Orient* n° 5, pp. 283-295.

- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), *Les Institutions musulmanes*, Paris, 1921.

- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice) Mahomet, Paris, 1969.

- GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Maurice), *Le Pèlerinage à la Mecque*, Paris, 1923.

- GAUDEFROY DEMOMBYNES (Maurice), « Le voile de la Ka^{c}ba », in *Studia Islamica* , II , 1954

- GLAIRE (J.B.), *La vie des anciens Hébreux*, Paris, 1843.

- GOITEIN (S.D), V, « Le Culte du vendredi musulman : son arrière plan social et économique », in *Annales économies – sociétés - civilisations*, 13ème année, juillet – septembre, 1958. (Traduit par Simon Schwarzfuchs).

- GRAS (M), ROUILLARD (P), TLIXIDOR (J), *L'univers Phenicien*, Arthaud, Paris, 1989.

- GRUNBAUM (G. VON) « The nature of Arab unity before Islam » *Arabica*, n° : 10, 1963.

- GUIDI (Ignazio), *L'Arabie antéislamique*, Paris, 1921.

- HARTOG (François), *Le miroir d'Hérodote*, Paris, 1991.

- HAMES (C.) : « La filiation généalogique (Nasab) dans la société d'Ibn Khaldoun » in *L'Homme*, 102, avril-juin 1987, p. 99-118.

- HENNINGER (Joseph), « Deux études récentes sur l'Arabie préislamique » in *Anthropos*, 58, Fasc 3-4, 1963, pp. 437-476.

- HENINGER (Joseph), « La société bédouine ancienne », in *Gabrieli (Francesco), L'Antica societa bedouina*, Roma, U. inst. di Studi Orientati 1959, p. 29-93.

- HERITIER (F.), *L'Exercice de la Parenté*, Paris, 1981.

- HERITIER (F.), *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, 1994.

- HERITIER (F), « Identité de substance et parenté de lait dans le monde Arabe », in *Epouser au plus proche...*, Paris, 1994, p. 149-164.

- HERITIER (F.), Cyrulink (B), NAOUR (A), De l'Inceste, Paris, 1994.

- HEYMAN (Florence) « L'obligation du mariage dans un degré rapproché : Modèles bibliques et halakhiques » *in Epouser au plus proche...* Paris, 1994.

- JAMOUS (Raymond), *Honneur et Baraka : Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris 1981.

- KALISKY (René), *L'origine et l'essor du monde Arabe*, Belgique 1968.

- KISTER, *Studies in Jahiliyya and early Islam*, Londres, 1980.

- LABURTHE-TOLRA (P), Warnier (J.P), *Ethnologie Anthropologie*, Paris, 1993.

- LAMMENS (Henri), *L'Arabie occidentale avant l'hégire*, Beyrouth, 1928.

- LAMMENS (Henri), *Etude sur le règne du Calife Omayyade Mo'awia 1er*, Beyrouth, 1906.

- LAMMENS (Henri), *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth, 1930.

- LAURENT S. BARRY, « Les modes de composition de l'alliance », in *L'Homme,* 174 Juil/Sept, 1998.

- LECERF (J.), « L'orientation de la littérature arabe contemporaine et l'action des tendances sociales », in *Correspondance d'Orient*, n° 5, Colloque sur la sociologie musulmane, : Actes 11-14 septembre, 1961, p. 304-315.

- LECERF (J.), « Notes sur la famille dans le monde Arabe et Islamique », in *Arabica*, III, 1956, p. 31-60.

- LECKER (Michael), « Idol worship in pre-islamic Médina (Yathrib) », in, *Le Muséon, Revue d'études orientales*, Tome 106, Fasc 3-4, Belgique, 1993.

- LE FORT (Claude), *Les Formes de l'Histoire*, Paris, 1978.

- LEGOFF (Jacques), *Civilisation de l'occident médiéval*, Paris, 1984.

- LOWIE (Robert), *Traité de sociologie primitive*, Paris, 1969.

- LEVI STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, (2 vol.), Paris, Librairie Plon, 1973.

- LEVI STRAUSS (Claude), *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1967.

- MAKARIUS (L. et R.), « Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste », in, *l'Année sociologique* . Paris 1955-1956.

- MANTRAN (Robert), « L'Arabie depuis la mort de Mahomet » in, *Encyclopedia Universalis*, Vol 2, Paris 1970, p. 225-228.

- MANTRAN (Robert), « L'Expansion », in *Encyclopaedia Universalis*, vol 9, 1973, p. 136-147.

- MASSIGNON (Louis), « Le rite islamique du hajj », Actes du VIIe, *Congrès hist. Relig.*, 1951.

- MERNISSI (Fatima), *Le Harem politique*, Paris, 1987.

- METTA (Nicolas et Andrée), *Les pierres précieuses*, Paris, 1960.

- MIQUEL (André), *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne*, Paris, Sindbad, 1992.

- MIQUEL (André), *La littérature Arabe*, Paris, P.U.F., 1981.

- MIQUEL (André), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle* (4vol), Paris, 2001.

- MOURRE (Michel), *Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire*, Paris, 1988.

- NAGEL , « Some considerations concerning the pre-islamic and the islamic foundations of the authority of the caliphate », in *Studies on the First Century of Islamic Society*, Juynboll, 1982.

- PEYRONET Georges, *L'islam et la civilisation islamique : VIIe-XIIIe siècle*, Paris, 1992.

- PRITCHARD (Evans), *The Nuer*, Londres, 1940.

- ROBERTSON SMITH (W). Kinship and marriage in early Arabia, Londres, 1903.

- ROBERTSON SMITH (W). *The Religion of the Semites*, Londres, (1ere Edition), 1889.

- RODINSON (Maxime), « Bilan des études mohammadiennes » in *Revue Historique*, Janvier-Mars, 1963, p. 169-220.

- TESTART (Alain), GOVOROFF (Nicolas) et LECRIVAIN (Valérie), « Les prestations matrimoniales » *l'Homme* n° : 161, janvier-mars, 2002, p. 165-196.

- SERJEANT (R.B), « Haram and Hawtah : The sacred enclave in Arabia», in *Mélanges Taha Hussein*, Le Caire, 1962.

-TILLON (Germaine), *Le Harem et les cousins*, Paris 1966.

- WATT (W.M), *Mahomet*, traduction F. Dourveil, S.M. Guillenin, F. Vaudou, France, 1989.

الفهـــرس

الفصل الثالث:

طبع في الجمهورية التونسية على مطابع
مطبعة التسفير الفني
طريق المهدية، صفاقس، الجمهورية التونسية
الهاتف 030 432 74 (216)
البريد الإلكتروني
reliure.dart@tunet.tn

لدار أمل للنشر والتوزيع
ص. ب. 213 – 3000 صفاقس، الجمهورية التونسية
البريد الإلكتروني
amal.edition@voila.fr

لقد اعتمدت المؤلفة جل المصادر اللتي تتحدث عن الفترة وهي لا تحصى، و اعتمدت أيضا دراسات حديثة قامت بها المدرسة الفرنسية فأخرجت لنا مشهدا مهيكلا عن ثقافة العرب في الجاهلية، متجاوزة عديد ما قيل من أفكار مكررة فارغة عن هذه الجاهلية. كلنا في الواقع هنا مليؤون بالأفكار المسبقة.

الكتاب سهل القراءة ذو أسلوب عذب، و قد قامت المؤلفة بوضع جداول بيانية واضحة وهو بالأخص أول كتاب وضع في هذا المجال بالعربية فأثرى مكتبتها و يثري فكر القارئ بقراءته و اكتشافاته.

هشام جعيط



السعر في تونس : 16.000 دت

السعر في أوروبا : 25 €

I.S.B.N. 978-9973-61-482-7





ص.ب. 213 صفاقس 3000 الجمهورية التونسية